

STEN HIDAL

INTERPRETATIO SYRIACA

DIE KOMMENTARE DES HEILIGEN EPHRÄM DES SYRERS
ZU GENESIS UND EXODUS MIT BESONDERER
BERÜCKSICHTIGUNG IHRER AUSLEGUNGS-
GESCHICHTLICHEN STELLUNG

CB

CONIECTANEA BIBLICA

OLD TESTAMENT SERIES 6

CWK GLEERUP LUND, SWEDEN

1974

INTRODUCTIO SYRIACA

THE SYRIAC VERSION OF THE OLD TESTAMENT
WITH A CRITICAL TEXT AND A
TRANSLATION INTO ENGLISH
BY
J. A. REYNOLDS
OF THE UNIVERSITY OF CHURCHILL, OXFORD



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552415_0022

STEN HIDAL

INTERPRETATIO SYRIACA

DIE KOMMENTARE DES HEILIGEN EPHRÄM DES SYRERS
ZU GENESIS UND EXODUS MIT BESONDERE
BERÜCKSICHTIGUNG IHRER AUSLEGUNGS-
GESCHICHTLICHEN STELLUNG

CWK GLEERUP/LUND

Deutsche Übersetzung von Christiane Boehncke Sjöberg



ISBN 91-40-03488-7

LUND 1974
CARL BLOMS BOKTRYCKERI A.-B.

MEINEN ELTERN

Da sie (die Schriftgelehrten) dich ans Kreuz
hefteten, — hat dein Kreuz die Schrift erklärt.

Virg 8,23

VORWORT

Die Erforschung von Schriften und Theologie der syrischen Kirchenväter wurde bislang nicht mit besonderlicher Intensität betrieben. Vornehmlich fällt diese Tatsache in bezug auf Ephräm den Syrer ins Auge. Von ihm besitzen wir nicht nur einige kleinere Arbeiten oder Fragmente, sondern eine Schriftensammlung, die an Umfang die meisten übrigen aus der Zeit der Alten Kirche übertrifft. Es herrscht also eine auffallende Diskrepanz zwischen Ephräms literarischer Produktion und der Beschäftigung mit ihr.

Für den Forscher ist es fesselnd, ein Gebiet zu betreten, das sich als relativ jungfräulicher Boden bezeichnen lässt. Ich war daher hocherfreut über Herrn Professor Gillis Gerlemans Vorschlag für das Thema meiner Doktorarbeit. Er hat ihr Werden mit unablässigem Interesse und Wohlwollen verfolgt und mir viele wertvolle Anregungen gegeben. Mit Klarheit und Schärfe hat Herr Professor Gerleman mich mit den Grundfragen der Exegetik und Patristik konfrontiert, und nicht zuletzt hat sein von seiner reichen und starken Persönlichkeit geprägter Unterricht mich dem theologischen Studium in tiefer Dankbarkeit verbunden.

Teile der Abhandlung wurden im alttestamentlichen Oberseminar in Lund diskutiert. Für förderliche Kritik danke ich den Teilnehmern an diesem Seminar, vor allem den Dozenten Bo Johnson und Tryggve N. D. Mettinger sowie Pastor Stig Norin.

Als besonderen Vorzug betrachte ich es, dass ich während der Arbeit an meinem Thema mit zwei der wichtigsten Vertreter der Ephräm-Forschung, Dom Edmund Beck, OSB (Abtei Metten) und Herrn Professor T. Jansma (Leiden), in Verbindung stehen durfte.

Bischof und Domkapitel in Visby danke ich für die Bewilligung von Arbeitsurlaub. Ferner danke ich dem Bischof von Visby, teol. und fil. dr. Olof Herrlin, für Gespräche peripatetischer Natur über altkirchliche Fragen.

Dr. phil. Christiane Boehncke Sjöberg hat die Übersetzung der Abhandlung ins Deutsche übernommen. Ich danke ihr dafür, dass sie diese Arbeit trotz knapp bemessener Zeit in so vorbildlicher Weise

ausgeführt hat. Sie war mir auch beim Lesen der Korrekturen behilflich.

Meine Mutter, Frau May Hidal, hat sich der grossen Mühe unterzogen, die Register zusammenzustellen. Ich danke ihr herzlich dafür.

Lund den 25 März 1974.

In annuntiatione B.M.V.

Sten Hidal.

INHALT

Vorwort	IX
Einleitung 1. Die Entstehung des Christentums in Syrien und die Geschichte der syrischen Kirche bis zu Ephräm	1
2. Ephräms Leben und Werk	3
3. Text- und Forschungsgeschichte	5
Kap. I Der allgemeine Charakter der Kommentare	
1. Die Disposition	8
a. Die Proömien	9
b. Die Epiloge	10
2. Die exegetische Technik	11
3. Zitate aus dem AT, NT und von sonstigen Autoren	14
4. Ephräms Kenntnisse des Hebräischen und des Griechischen	
a. Der Bibeltext	15
b. Sprachkenntnisse	16
5. Realien	18
6. Die exegetische Methode und der Stil	20
EXKURS: Ephräms Verständnis der Schrift	26
Kap. II Übersicht über die Stellung der Exegetik in der jüdischen, griechischen und syrischen Theologie zur Zeit von Ephräms Wirk- samkeit	
1. Jüdische Schriftauslegung	29
2. Griechische Schriftauslegung	32
3. Syrische Schriftauslegung	35
Zusammenfassung	35
Kap. III Symbolische Bibelauslegungen: Figuraldeutungen und Allegorien	
1. Die Unterscheidung zwischen Figuraldeutungen und Allegorien und das Vorkommen symbolischer Bibelauslegungen bei Ephräm	37
2. Exegetische Terminologie	42
3. Überprüfung symbolischer Bibelauslegungen in den Kom- mentaren	44
EXKURS: Jakobs Segen	56
Kap. IV Die Schöpfungsgeschichte (Gen 1—2)	
1. Der allgemeine Charakter der Darstellung	61
2. Zwei wichtige Wörter	62
3. Ephräms grundlegende Kosmogonie	64
4. Ephräms polemische Situation	65
5. Analyse einzelner Stellen	66
EXKURS: Der zeitliche Aspekt	76
Zusammenfassung	78

XII

Kap. V	Der Sündenfall (Gen 3)	
	1. Ephräim und der freie Wille	82
	2. Adams und Kains Sündenfall	88
	3. Gen 3,15	89
	Zusammenfassung	91
Kap. VI	Antropomorphismen und sonstige anstössigen Ausdrücke	
	1. Reine Antropomorphismen	93
	2. Sonstige Aussagen über Gott	
	a. Gottes Reue	94
	b. Gottes Allwissenheit	95
	c. Die Verstocktheit	95
	3. Anstössige Aussagen über fromme Menschen	96
	Zusammenfassung	98
Kap. VII	Haggada	
	1. Einleitung	101
	2. Durchsicht einzelner Stellen	103
	Zusammenfassung	131
	Zusammenfassung	139
	Literaturverzeichnis	141
	Abkürzungsverzeichnis	148
	Register	150

EINLEITUNG

1. DIE ENTSTEHUNG DES CHRISTENTUMS IN SYRIEN UND DIE GESCHICHTE DER SYRISCHEN KIRCHE BIS ZU EPHRÄM

Wenige Abschnitte der ältesten Kirchengeschichte sind in ein so kompaktes Dunkel gehüllt, wie das Eindringen des Christentums in Syrien und seine erste Zeit dort. Legendärer Stoff im Verein mit wenigen und oft einander widersprechenden Angaben machen eine genaue Kartierung dieser Zeit zu einer äusserst schwierigen Aufgabe. Für eine exegetikgeschichtliche Darstellung bedarf es einer solchen allerdings auch nicht. Das unten Folgende ist daher auch nur als eine kurze Beschreibung des Hintergrundes, vor dem Ephräms Wirksamkeit sich entfaltete, zu betrachten. Was die älteste Christenheit in Edessa (der Stadt, die uns hier vornehmlich angeht) betrifft, liegen zwei voneinander stark abweichende Theorien vor. Der älteren zufolge, die der Abgarlegende einen gewissen historischen Wert zubilligen will, wurde das Christentum in Edessa zuerst von dem Juden Addai gepredigt, und zwar vermutlich vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Abgar VIII. (179—214) soll um etwa 200 Christ geworden sein. Die orthodoxe Form des Christentums bildete ursprünglich eine Minderheit. Palut war der erste Bischof von Edessa und wurde in Antiochia geweiht. Die Rolle von Bardesanes ist etwas unklar; vielleicht war er anfangs orthodoxer Christ, wurde jedoch exkommuniziert.¹

Im scharfen Gegensatz zu dieser traditionellen Ansicht steht Bauers Theorie.² Ihr zufolge gehört das älteste Christentum in Edessa ganz und gar der Heterodoxie in der marcionitischen Form an, und reicht nicht weiter zurück als bis 150. Er stützt sich auf mehrere Texte, darunter vor allem die edessenische Chronik. Vor 313 ist

¹ Diese Auffassung der Geschichte der Christenheit in Edessa vertreten Burkitt in *Early Eastern Christianity*, S. 1—39, sowie Kirsten in *RAC* 4: 568—571. Vgl Vööbus, *Asceticism I*, S. 3—30.

² Bauer, *Rechtgläubigkeit*, S. 6—48. Vgl Klijn, *The Acts of Thomas*, S. 30—33.

kein Bischof erwähnt, ausser verschiedenen Regenten werden nur Marcion, Bardesanes und Mani genannt. „Werden die drei genannten, und zwar *nur* sie — kein „kirchlicher Bischof“ neben ihnen — in einer christlichen Chronik von Edessa namhaft gemacht, so bedeutet das aber, dass *die* Form von Religion und Christentum, die sie vertreten haben, das Ursprüngliche für Edessa darstellt.“³ Dafür spricht auch die Bezeichnung „Palutianer“, die Ephräm erwähnt (CH 22,5 f). Es lässt sich auf verschiedene Weise bekräftigen, dass „Christen“ eine allgemeine Bezeichnung für Marcioniten war, wenn sie das Christentum an einem Ort eingeführt und die Vorherrschaft erlangt hatten. Bardesanes (der nach Bauer das Diatessaron in Edessa einführte) wandte sich gerade deshalb gegen die Marcioniten, weil sie die völlig dominierende Richtung in Edessa darstellten. Eine Handvoll Palutianer stand seiner neuen Gemeinschaft nicht im Wege. Palut (der nicht in Antiochia geweiht wurde) führte zu Beginn des dritten Jahrhunderts eine kleine Gruppe orthodoxer Christen an. Der Mann, welcher die Orthodoxie in Edessa kirchlich organisierte und dem Strom der Entwicklung in gewissem Umfang eine neue Richtung gab, war der erste Bischof, den die edessenische Chronik erwähnt, Kune; er legte 313 den Grund zu einer Kirche in Edessa. Aber erst Rabbula gelang es schliesslich mit Hilfe der Staatsmacht, die Heterodoxie zu unterwerfen.

Bauers Hypothese, die sich nicht nur auf die syrische Christenheit bezieht, sondern auch auf die Kirchen in Ägypten und Kleinasien, läuft also darauf hinaus, dass das Christentum sich erst in einer heterodoxen Form (marcionitisch oder gnostisch) etabliert hätte, woraufhin die Vertreter der Orthodoxie erst nach langem schweren Kampf gesiegt hätten — häufig nur dank staatlicher Unterstützung und teilweise unter der Leitung des römischen Episkopats. Diese Theorie wurde heftig debattiert, und man kann nicht sagen, dass sie allgemeine Zustimmung gefunden hätte. Neuere Forschung hat in Polemik gegen Bauer den jüdischen Einschlag in der ältesten Geschichte Edessas stark betont.⁴ Die ursprüngliche Form des

³ Bauer, S. 21 ff.

⁴ Siehe das Referat der Debatte, die auf das Erscheinen der 2. Auflage des Buches folgte, Tübingen 1964, S. 288—306. Drijvers, Bardaisan, S. 216, und Klijn, *op. cit.* S. 30 ff, schliessen sich Bauer an. Für Kritik gegen Bauer, siehe, *inter alia*, L. W. Barnard: The Origins and emergence of the Church in Edessa during the first two centuries a. D., Vig Chr 22/1968 S. 161—175, G. Quispel: The discussion of Judaic Christianity, Vig Chr 22/1968 S. 81—93, H. J. W. Drijvers: Edessa und das jüdische Christentum, Vig Chr 24/1970 S. 4—33, H. Koester: ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ: The origin and nature of diversification in the history of early Christianity, H Th R 58/1965, S. 279—318 („... a typical example

Christentums in Edessa sollte nicht der Marcionismus sondern die Thomastradition, die in dem Evangelium und den Acta Thomas vorliegen, darstellen. Ob diese Tradition orthodox oder heterodox war, ist nicht von entscheidender Bedeutung. Es ist aber ganz klar, dass Ephräm in einem kulturellen und religiösen Schmelztiegel wirkte.

2. EPHRÄMS LEBEN UND WERK — EINE ÜBERSICHT

Unsere Kenntnis von Ephräms Leben entstammt hauptsächlich zwei Quellen: verstreuten Notizen in seinen eigenen Schriften und Angaben frühchristlicher Autoren.⁵ Anhand dieses Materials — das sorgfältig kritisch überprüft werden muss, weil es mancherlei innere Widersprüche enthält — lassen sich die Hauptlinien von Ephräms Leben verhältnismässig gut nachzeichnen.

Ephräm mit dem Zunamen der Syrer (*Afrem surjaja*) wurde vermutlich im Jahre 306 in Nisibis von christlichen Eltern geboren.⁶ Bereits in diesem Punkt zeigt sich ein Widerspruch zwischen den unten angeführten Zitaten aus den Hymnen auf der einen und der syrischen Biographie Ephräms auf der anderen Seite.⁷ Diese Biographie weist stark legendäre Züge auf und ist überhaupt mit grosser Vorsicht zu behandeln.

Ephräms früheste Lebensperiode ist teilweise in Dunkel gehüllt. Zu Angaben über seine Taufe siehe Vööbus.⁸ In seiner Jugend stand er unter dem Einfluss von Bischof Jakob von Nisibis (wirksam 308—338). Aus dieser Zeit stammen die Hymnen de Paradiso und contra Haereses. Sie lassen erkennen, dass Ephräm nur den alt-syrischen Asketismus kannte und nicht die kenobitischen Klostergründungen.⁹ Aus C Nis 15 scheint hervorzugehen, dass Vologeses, Bischof von Nisibis 346—361, viel für ihn bedeutet hat. Unter Vologeses wirkte Ephräm einer Angabe zufolge in Nisibis als Lehrer (*mepašqana*)¹⁰ und erhielt auch die Diakonenweihe. Dieser Zeit

of hellenistic syncretism — wide open to further influences and developments“ S. 304).

⁵ Darunter vor allem Sozomenos, *Historia Ecclesiastica* 3,16 (PG 67: 1085—1093) und Theodoretus, *Historia Ecclesiastica* 4,26 (PG 82: 1189).

⁶ CH 26,10; Virg 37,10.

⁷ Vööbus, *Literary, critical and historical studies in Ephrem the Syrian*, S. 46.

⁸ Vööbus, *op. cit.* S. 47.

⁹ Beck, RAC 5: 521 f.

¹⁰ Vööbus, *op. cit.* S. 50.

entstammen u.a. die *Sermones de fide* und die Hymnen *de Fide*. Durch einen Bund zwischen Kaiser Jovianus und Schapur II. wurde Nisibis den Persern überlassen. Während der letzten Jahre vor der Übergabe wirkte Ephräm als Berater bei Bischof Abraham. Die umstürzenden Ereignisse jener Zeit schildern die *Carmina Nisibena* und die Hymnen *contra Julianum*.

Nachdem er 363 mit vielen anderen zusammen Nisibis verlassen hatte, trat Ephräm bald in Edessa als Prediger auf. Das ist die zweite Periode in seinem Leben, und obschon sie dem Umfang nach weit kürzer ist als die vorhergehende in Nisibis, ist sie gleichwohl die wichtigere. Ephräms syrische Vita weiss ausserdem von einer Reise nach Ägypten und seinem Aufenthalt dort unter Mönchen sowie von einem Besuch bei Basilius in Caesarea. Obgleich man versucht hat, wenigstens einen Kern des Berichtes von Ephräms Besuch bei Basilius zu retten,¹¹ dürfte jener im ganzen ins Reich der Legende zu verweisen sein.

Während der letzten zehn Jahre seines Lebens soll Ephräm in seiner Zelle in den Bergen bei Edessa gelebt haben.¹² Allein schon seine literarische Tätigkeit weist darauf hin, dass er nicht in völliger Abgeschlossenheit gehaust haben kann, sondern lebhaft Beziehungen zu den Bewohnern der Stadt unterhielt. Es ist kaum anzunehmen, dass dieses Eremitendasein längere Zeit dauerte.¹³ Was von seiner schriftlichen Hinterlassenschaft eben dieser Phase angehört, lässt sich nur schwer im Einzelnen entscheiden. Die meisten seiner Kommentare — einschliesslich derjenigen zu den beiden ersten Büchern der Bibel — entstanden jetzt, ebenso die Hymnen an Julianos Saba und Abraham Kidunaja.

Einen wichtigen Grund dafür, dass Ephräm sich dem allgemeinen Leben nicht gänzlich entziehen konnte, lieferten die herrschenden geistlichen Verhältnisse. Die orthodoxe Christenheit in Edessa wurde hart bedrängt von Arianern, Marcioniten und verschiedenen Formen von Gnostizismus. Ephräm engagierte sich aus vollem Herzen in der orthodoxen Gegenattacke und organisierte anscheinend zu diesem Zweck u.a. Chöre von *benat qejama*, Jungfrauen, die seine Hymnen sangen.¹⁴ Der Tradition zufolge soll Ephräm auch eine theologische Schule in Edessa gegründet haben. Das Material ist an diesem Punkte besonders unergiebig, soviel aber dürfte sicher sein, dass er in irgendeiner Form höheren Unterrichts tätig war.

¹¹ O. Rousseau i L'Orient Syrien 2/1957, S. 261—284.

¹² Vööbus, *op. cit.* S. 53.

¹³ Beck, RAC 5: 523.

¹⁴ Vööbus, *op. cit.* S. 54.

Ein Zeichen für das Vertrauen, das Ephräm in Edessa genoss, war, dass man ihm auftrag, die Hilfsmassnahmen bei der Hungersnot, welche die Stadt befallen hatte, zu leiten. Sämtliche ältesten Quellen stimmen darin überein; es war sein letzter öffentlicher Einsatz. Nach der sichersten Tradition starb er am 9. Juni 373. Schon zu seinen Lebzeiten genoss er ein sehr grosses Ansehen, und bald sah man in ihm den grössten Sohn der syrischen Kirche, den „propheta Syrorum“. Am 5. Oktober 1920 wurde er von Benedikt XV. in der Enzyklika „Principi apostolorum“ zum doctor Ecclesiae erhoben.

3. TEXT- UND FORSCHUNGSGESCHICHTE

Textgeschichte. Der syrische Text von Ephräms Kommentaren zu Genesis und Exodus liegt nur in einer Handschrift, Vat.Sir.110 vor,¹⁵ die gegen Ende unvollständig ist (der Kommentar zum Exodus geht nur bis 32,14). Die Handschrift stammt aus dem 6. Jahrhundert und ist sonst gut erhalten; wie sie nach Rom gelangte, ist einigermaßen dunkel. Sie wurde zum ersten Male 1737 in Rom von dem syrischen Maroniten Petrus Benediktus herausgegeben in Sancti Patris Nostri Ephraem Syri opera omnia, tomus 1. Die textkritische Akribie jener Zeit war vielleicht nicht ganz die der unseren, so wurde diese Ausgabe auch recht streng beurteilt als „one of the most confusing and misleading works ever published“.¹⁶ Das gilt in besonders hohem Grade von der dem Text beigelegten Übersetzung, die nicht nur paraphrasierend ist, sondern zuweilen auch direkt falsch.

Für die neue Ausgabe der Kommentare im Rahmen des Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Text: vol. 152, Scriptorum Syri tomus 71, versio: vol. 153, Scriptorum Syri 72) lagen somit gute Gründe vor. Ausgabe und Übersetzung sind die verdienstvolle Arbeit von R.-M. Tonneau. Tonneau beurteilt die Akribie des Schreibers positiv: „amanuensis est correctus“.¹⁷ Gleichwohl wäre es erstaunlich, wenn bei einer so umfangreichen Arbeit keine Vorschläge zu Textänderungen vorgelegt worden wären. Dies war vielmehr der Fall. Interessanterweise scheint Benedictus selbst eine Reihe glücklicher Korrekturen vorgenommen zu haben, die seine Arbeit in ein teilweise neues Licht stellen.¹⁸ An einer Reihe von Stellen (etwa 16)

¹⁵ Tonneau i CSCO Script. Syri 71 S. I.

¹⁶ F. C. Burkitt, zit. in RAC 5: 522 (Beck).

¹⁷ Tonneau in CSCO Script. Syri 71 S. II.

¹⁸ Jansma, Beiträge, S. 62.

macht Tonneau eigene Vorschläge zu Textänderungen. Eine grosse Menge Vorschläge zu Änderungen von Text und Übersetzung hat indessen T. Jansma in einigen Artikeln vorgelegt.¹⁹ Hier ist kein Platz, um diese systematisch durchzugehen, aber zumeist wirken sie überzeugend. In der Regel handelt es sich dabei nicht um grössere und für den Sinn des Textes entscheidende Änderungen. Soweit ich bei der Behandlung der Kommentare auf Stellen zu sprechen komme, für die Jansma eine Änderung vorgeschlagen hat, werden sie in jedem Einzelfall überprüft.

Forschungsgeschichte. Ephräms Kommentare zu Genesis und Exodus verbleiben in der Forschung lange unbeachtet. Zum nicht geringen Teil dürfte das daran gelegen haben, dass sie in der editio princeps zusammen mit einer Reihe anderer Kommentare abgedruckt worden waren, die unter Ephräms Namen gingen, aber schwerlich von ihm geschrieben sein können. Diese späteren Kommentare stellten nämlich eine „fortgeschrittenere“ Form von Exegetik dar, mit sehr reichlicher Verwendung von Allegorese und deutlichen haggadischen Traditionen. Wenn die Kommentare als eine Einheit behandelt wurden, traten daher die Auslegungen von Genesis und Exodus einigermassen in den Schatten.²⁰

Auch in diesem Jahrhundert wurde den Kommentaren nur sehr geringe Aufmerksamkeit zuteil. Da die Untersuchung von Ephräms Theologie nicht ernsthaft in Angriff genommen werden konnte, bevor die kritische Ausgabe seiner Schriften annähernd fertig vorlag, konzentrierte sich das Interesse bislang auf die vom dogmatischen Gesichtspunkt kontroversen Dinge: Amts- und Sakramentslehre, Mariologie usw. Behandelt wurden vor allem die Hymnen. Ephräms exegetische Methoden wurden, soweit man weiss, nur einmal untersucht.²¹ Wenn sie in anderen Zusammenhängen einer Beurteilung unterzogen wurden, richtete sich das Interesse besonders auf Ephräms geringe Anwendung der allegorischen Deutungsmethode: „In der Praxis verfolgt er das Ideal der Exegeten Antiochiens, indem er in erster Linie stets den historisch-grammatischen Sinn des Textes erheben will, ohne dann freilich auf allegorisierende Deutung oder Anwendung zu verzichten“.²² Ferner zeigte man das Vorkommen verschiedener jüdischer Traditionen auf, was zu der Annahme

¹⁹ *Orientalia Christiana Periodica* 37/1971 S. 310—316, *Journal of Semitic Studies* 17/1972 S. 203—212, *Oriens Christianus* 56/1972 S. 59—79.

²⁰ Die ältere Literatur ist verzeichnet bei Bardenhewer, *Geschichte* IV, S. 354, 358 f.

²¹ C. v. Lengerke, *De arte hermeneutica Ephraemi Syri liber*, Regimontii 1831.

²² Bardenhewer, *op. cit.* S. 358.

führte, Ephräm habe „unter dem Einfluss gelehrter Juden gestanden“.²³

Da Ephräms Kommentare zu Genesis und Exodus aus einer Zeit stammten, in der die syrische Theologie noch in ihren Anfängen steckte und nicht so total „gräzisiert“ war, wie sie es später wurde, ist eine neuerliche Überprüfung dieser Texte wohl befugt. Die Patristik hat sich so intensiv mit den grossen griechischen und lateinischen Vätern befasst, dass sie die syrischen Theologen mehr oder weniger vergass, die doch an etlichen Punkten eine ältere und ursprünglichere Tradition verkörpern dürften.

²³ Bardenhewer, *op. cit.*

KAPITEL I

DER ALLGEMEINE CHARAKTER DER KOMMENTARE

1. DIE DISPOSITION

Die Kommentare zu Genesis und Exodus weisen die gleiche Disposition auf. Nach einer Einleitung (Proömium), die in kurzen Zügen den Inhalt des Bibelbuches durchgeht, folgt die exegetische Behandlung der betr. Texte. Ein Vorwort in unserem Sinne zu dem ganzen Werk gibt es nicht, hingegen eine kurze Notiz vor dem Proömium zur Genesis, in der Ephräm den Grund dafür angibt, dass er diesen Kommentar geschrieben hat: „... weil wir von der Liebe der Freunde genötigt wurden, wollen wir kurz das machen, was wir ausführlich in *memre* und *madrasche* gemacht haben“.

Dass der christliche Autor nur auf die eindringliche Aufforderung seiner Freunde hin schreibt, ist ein Topos in den Schriften der Kirchenväter. Man hat das damit erklären wollen, dass diese Literatur ein Gegenstück zu heidnischer Schriftstellerei darstellte.¹ Der christliche Verfasser hatte „ein schlechtes Gewissen“, weil er stilistisch gewissen heidnischen Vorbildern so nahe kam; er versuchte sich deshalb damit zu entschuldigen, dass er nicht aus eigener Initiative schreibe.

In C Gen Proöm. 1 werden die zwei Gruppen genannt, in die sich Ephräms metrisches Werk einteilen lässt: *memre* und *madrasche*. *Memre* lässt sich durch „metrische Reden“ wiedergeben, *madrasche* durch „Lieder zum Singen“.²

Beide Kommentare tragen ausserdem jeweils eine Überschrift. Ob sie von Ephräms Hand stammt, ist wohl zweifelhaft. C Gen wird als *pušaqā* bezeichnet, C Ex als *turgama*. Ein deutlicher Unterschied zwischen den beiden Worten lässt sich schwer feststellen. Beide haben die Bedeutung interpretatio, commentarius. *Turgama* kann

¹ K. Treu in SEÅ 34/1969, S. 183.

² Bardenhewer, Geschichte IV, S. 344, Baumstark, Geschichte, S. 37.

ausserdem die Bedeutung allegorica interpretatio haben,³ die jedoch keineswegs zu C Ex passt. An zwei Stellen in den Hymnen bezieht Ephräm *turgama* speziell auf die Funktionen des Bischofs: C Nis 18,2 (Bischof Abraham) und Res 2,9. An der letzteren Stelle wird dem dreigeteilten Amt folgende „Arbeitsverteilung“ zugewiesen: Bischöfe — *turgame*, Geistliche — Gute Werke, Diakone — Lesungen (*qerjane*). Beck weist im Anschluss an Eccl 15,1 darauf hin, dass *targem* ursprünglich von Erklärung der Schrift gebraucht wurde, und sodann die allgemeine Bedeutung „religiöse Lehren vortragen“ annahm.⁴ In Pr Ref II 222, 30—32 werden *pušaqa* und *turgama* als Synonyma gebraucht. In HdF 10,3 f werden *pušaqa* und *turgama* (im Plur) ebenfalls in offensichtlich ganz identischer Weise von Erklärungen zu Christi Natur verwendet.

Der anonyme Kommentator nennt seine Genesisauslegung *pušaqa*, während Išodad von Erklärung (*nuhra*) schwieriger Ausdrücke und dunkler Worte in den heiligen Schriften spricht. Bar-Hebräus benutzt *pušaqa*, ebenso die anonymen Kommentare, die Lamy in Ephräms Namen herausgegeben hat. Eine einheitliche Terminologie in bezug auf die Bezeichnung exegetischer Arbeiten existierte augenscheinlich auf syrischem Sprachgebiet nicht, doch scheint *pušaqa* der üblichste Terminus gewesen zu sein.⁵

a. Die Proömien

Die Anordnung, beide Kommentare mit einem Proömium einzuleiten, ist auffällig. Das Proömium zur Genesis weist eine etwas andere Disposition auf als das zum Exodus, zum Grund hierfür siehe S. 79. Auch in anderer Hinsicht unterscheiden sich die beiden Einleitungen. C Gen Proöm. gibt ab § 5 eine Inhaltsübersicht der Genesis, wobei jeder Abschnitt mit der stereotypen Phrase beginnt: „Darauf sprach er von . . .“. In C Ex Proöm. sind die einzelnen epischen Motive nur durch die Kopula *w^e* miteinander verbunden.

Gibt es irgendein Gegenstück zu diesem Einleitungstypus in der damaligen Exegetik? Ephräms Kommentar zum Diatessaron schliesst mit einer längeren Danksagung und Gebeten. Ob er auch ein Proömium gehabt hat, ist unsicher, da das erste Blatt der Hand-

³ TS II Sp. 4496.

⁴ CSCO Script. Syri 85, S. 39 Anm. 2. — Vgl HdF 8,4; 38,4 und C Nis 14,15 (*turgama*=*tulmada*, bei Beck fehlerhaft C Nis 14,89).

⁵ In Ephräms Biographie (Lamy II Sp. 31) heisst es, Ephräm habe eine *pušaqa* zur Genesis geschrieben. Damit ist vermutlich nicht der vorliegende Kommentar gemeint.

schrift fehlt. Der Brauch, literarische Werke mit einer Einleitung zu versehen, ist in der ganzen Antike bekannt. Häufig richtet sich diese Einleitung an eine bestimmte Person (vgl. Luk 1,1 und Apg 1,1) und ist in einem recht allgemeinen Ton gehalten. Hinsichtlich Kommentaren zur Genesis kann man auf Theodoretus und Procopius Gazaeus verweisen.⁶ Diese und ähnliche Einleitungen gehen aus natürlichen Gründen auf das ein, was im Kommentar behandelt werden soll, geben aber kein eigentliches Inhaltsverzeichnis. Der Traktat des Gregor von Nyssa über das Leben Moses besteht aus zwei Teilen, von denen der erste eine kurze Schilderung von Moses Leben enthält und der zweite eine *θεωρία* darüber. Der erste Teil wird jedoch nicht Proömium genannt und ist zu umfangreich, um als ein solches zu dienen. Unter syrischen theologischen Schriften ist hier besonders die lange Einleitung zu Išodads Kommentar zum AT zu nennen.⁷ Dieser unterscheidet sich jedoch erheblich von Ephräms und geht u.a. ausführlich auf verschiedene Übersetzungen ein.

Ein gewisses Gegenstück zu den Proömien der christlichen Theologen liegt in den Einleitungen zu den jüdischen Midraschim vor, den sog. *petiḥot*. Ein *petiḥah* kann eine Art Exordium zu einer Predigt sein (ein Vers, gewöhnlich aus den Hagiographen oder den späteren Propheten) oder, in gewissen haggadischen Midraschim, die Einleitung zu einer systematischen Erläuterung eines Abschnitts der Thorah.⁸ Diese *petiḥot* sind jedoch ausgeprägt homiletischer Art und entsprechen keineswegs den Proömia Ephräms vom Typus Inhaltsverzeichnis.

Wie soll man das Vorhandensein dieser Proömien zu den Kommentaren erklären? Vermutlich sollten sie in erster Linie Inhaltsverzeichnisse darstellen. Daneben konnten sie dem Autor als Disposition bei der Abfassung seines Werkes dienen.

b. Die Epilog

C Gen wird nicht nur mit einem Proömium eingeleitet, er schliesst auch mit einem Epilog, der jedoch nicht erhalten blieb. Der Epilog zeigt deutlich den eigentlichen Zweck des Kommentars auf: eine Widerlegung gnostischer Lehren. Genau wie in der Auslegung von Gen 1 wird die *creatio ex nihilo* stark betont. Es erstaunt, dass ein Bibelbuch, das zum ganz überwiegenden Teil aus epischem Stoff

⁶ PG 80: 77 f; PG 87: 21 ff.

⁷ Išodad Gen., S. 1—10.

⁸ Enc. Jud. 1: 360, Bacher, W., Die Proömien der alten jüdischen Homilie (1913).

besteht, auf diese Weise abgeschlossen und in gewissem Ausmass zusammengefasst werden kann. Dass es sich gleichwohl so verhält, zeigt Ephräms Intensität im Kampf gegen Bardesanes und Mani. Im Epilog wird ferner eine Dreiteilung der Menschheitsgeschichte vorgenommen: „die früheren Völker, die das ohne die Schrift kannten (dass die Naturen erschaffen waren), das Volk des mittleren Zeitalters, das durch die Schrift hörte und dies glaubte, und die Völker des letzten Zeitalters, die sich zu den Büchern des mittleren Zeitalters bekannten, ja, auch diejenigen, welche am Aufruhr ihres Willens festhielten“. Eine ähnliche Dreiteilung kommt in Virg 35,12 vor, wo das Urteil über Israel jedoch erheblich schärfer ist.

Eine Frage, die in diesem Zusammenhang beantwortet werden muss, ist, für welche Art Leser die Kommentare bestimmt waren. Antike Literatur richtet sich oft an einen angegebenen Adressaten; so ist es hier jedoch nicht. In C Gen Proöm 1 wird allgemein von den „Freunden“ gesprochen (*rahme*). Wenn von diesen Kommentaren zumindest C Gen als der späteren Phase von Ephräms schriftstellerischer Wirksamkeit angehörend betrachtet werden kann, befänden wir uns damit in der Zeit in Edessa (363—373). Wie oben aus dem Kap. über Ephräms Leben hervorging, ist es wahrscheinlich, dass er dort unverzüglich in den theologischen Unterricht eingespannt wurde. Die in C Gen Proöm. genannten Freunde könnten dann Schüler oder eher noch Kollegen Ephräms sein. Diese Annahme gewinnt an Glaubwürdigkeit, wenn wir merken, wie Ephräm ein par Mal in den Kommentaren die Anrede „Hörer“ gebraucht, so z.B. in C Gen 2: 2. Damit konnten diejenigen gemeint sein, die Ephräms Unterricht beiwohnten, und Tonneau brachte auch den Gedanken zum Ausdruck, dass Ephräm an einer Schule unterrichtet habe.⁹ Es ist wohl nicht ausgeschlossen, dass die Kommentare ursprünglich als stenographierte Aufzeichnungen von Vorlesungen vorgelegen haben; in ihrer jetzigen Gestalt aber sind sie literarisch bearbeitet.

2. DIE EXEGETISCHE TECHNIK

Ephräms Kommentare zu Genesis und Exodus sind selektiv. Es kommt nicht vor, dass ein grösserer Abschnitt, z.B. ein Kapitel, Vers für Vers kommentiert wird. Weder in dieser Hinsicht noch in bezug auf die exegetische Terminologie liegt irgendeine Ähnlichkeit mit Qumrans Pesherkommentaren vor. Nicht alles Material

⁹ CSCO Script. Syri 71, S. I.

der Texte wird kommentiert, sondern nur das, welches der Autor als wesentlich betrachtet — für den Zusammenhang oder aus theologischen Gründen. In einer kürzeren Perikope kann ein einziger Vers oder der Teil eines Verses ausgewählt und zitiert werden. Von ihm ausgehend wird dann der Zusammenhang rekapituliert — der also in gewissem Sinne als bekannt vorausgesetzt wird — und der Text kommentiert. So wird z.B. Gen 5,21—24 von: „Er behagte Gott und war nicht“ (Gen 5,24 nach der syrischen Übersetzung) ausgehend ausgelegt.

Handelt es sich um eine grössere epische Einheit, wird der Inhalt frei übersetzt bei Anführung von ein paar Zitaten, so z.B. in C Gen 21: 2—4. Derartige „kondensierte Paraphrasen“ finden sich auch in Ephräms übrigen Schriften, z.B. den Auslegungen der Evangelien.¹⁰ Gelegentlich fallen die Zitate auch ausführlicher aus und decken mehr oder weniger den ganzen kommentierenden Text. So ist es vor allem in Zusammenhängen, die als theologisch bedeutsam angesehen werden, wie z.B. Gen 1—4 in C Gen 1—4. In anderen Fällen wird ein grösseres Zitat des Bibeltextes um des Zusammenhanges willen gebraucht, so z.B. C Gen 18: 2,3. Es gibt auch Fälle, in denen Ephräms Kommentar durch mehrere Paragraphen hindurch nicht von Zitaten unterbrochen wird; dies ist vornehmlich der Fall, wenn es sich um haggadische Traditionen handelt, C Ex 2: 6—8, aber auch sonst, C Gen 34: 1—4.

Sehr oft sind in den Bibeltext erklärende Wörter eingefügt, zuweilen nur verdeutlichende oder paraphrasierende, zuweilen auch solche, die eine gewisse Auslegung bieten. Da das Problem von Ephräms Bibeltext noch nicht befriedigend behandelt worden ist, kann es manchmal schwerfallen zu entscheiden, was zum eigentlichen Text gehört und was kommentierender Zusatz ist. Die einfachste Form dieser Exegese begegnet in einem Satz von Art des folgenden: „Ich werde sie in Jakob verteilen, d.h. unter Jakobs Söhnen, und sie in Israel zerstreuen, d.h. unter Israels Söhnen.“ (Gen 49,7—C Gen 42: 3). Zuweilen nehmen diese Zusätze einen solchen Umfang an, dass der Kommentar in den Text selbst eingebaut erscheint: „Rahel und Lea sagten zu ihm: ‚Wir haben kein Teil am Hause unseres Vaters‘, seinem ‚der seinen Söhnen alles gibt, was er hat, der uns verkauft und unseren Wert verzehrt hat‘, indem er deine Kräfte verbraucht hat in den vierzehn Jahren, die du um unseretwillen gearbeitet hast. ‚Indessen tu was Gott dir sagt‘, wir sind bereit, mit dir zu reisen an dem Tag, an dem er dich hinweg sendet!“. (Gen

¹⁰ Ephraems Exposition of the Gospel, CSCO Script. Arm. 5, S. 64.

31,14—16 — C Gen 29:3) Vgl C Ex 9:2. Dadurch, dass fast der halbe Text fortgelassen wird, tritt die Einheit von Paraphrase und Kommentar deutlich hervor. Eine Exegese dieses Typs erinnert zweifellos stark an die Targumim.¹¹

Ephräm nimmt es besonders genau damit, alle hymnischen Teile der Texte zu kommentieren — was für einen hervorragenden Hymnenverfasser ganz natürlich scheint. In den Kommentaren tritt das in bezug auf Lameks Lied (Gen 4,23 f), Jakobs Segen (Gen 49) und Mose Lobgesang (Ex 15) hervor. Der Kommentar zu diesen drei Texten beleuchtet auf interessante Weise verschiedene Aspekte von Ephräms Exegese. C Gen 4 (Lameks Lied) enthält Haggada, C Gen 42—43 (Jakobs Segen) enthält allegorische Exegese, und C Ex 15 (Moses Lobgesang) beleuchtet Ephräms technische Exegese.

In C Ex 15 ist der Text in seiner Gesamtheit angeführt und durch eingeschobene Wörter und Ausdrücke im Einklang mit der oben dargestellten Methode aufgelöst. Die meisten von diesen Zusätzen sind lediglich verdeutlichender Art und bringen keine bestimmte Auslegung. Eine von diesen Erweiterungen mag erstaunlich wirken, nämlich wenn es im Anschluss an Ex 15,2 heisst: „Er wurde uns ein Erlöser, aber nicht die Kälber, die jetzt gegossen wurden“. Dies bezieht sich wahrscheinlich auf die Episode in Ex 32, und das Adverb *haša* „jetzt“ kann darauf zurückgehen, dass Ephräm sich in Gedanken in diese Situation versetzt. Der Plural „Kälber“ passt in diesen Zusammenhang nicht hinein, kann aber daher kommen, dass Ephräm die Kälber von Aaron und Jerobeam zusammenzieht wie in CH 43,12.

Zu untersuchen, welchen Bibeltext Ephräm seinen Kommentaren zugrunde gelegt hat und in welchem Verhältnis jener zu Vetus Syriaca und Peschitta gestanden hat, ist eine Aufgabe, die sich im Rahmen dieser Abhandlung nicht lösen lässt. Dazu wäre es u.a. notwendig, Ephräms Zitate aus Genesis und Exodus in seinen üblichen Schriften zu vergleichen. Das Fehlen einer kritischen Peschitta-Ausgabe macht eine solche Aufgabe noch schwieriger, die im übrigen auch für eine Untersuchung, die die auslegungsgeschichtliche Stellung der Kommentare zu klären sucht, nicht direkt relevant ist.

¹¹ „They were clearly attached to the Hebrew text, and at times translated it in a reasonably straightforward way, but they were also prepared to introduce into the translation as much interpretation as seemed necessary to clarify the sense“ Bowker, Targums, S. 13.

3. ZITATE AUS DEM AT, NT UND VON SONSTIGEN AUTOREN

Die Kommentare enthalten verhältnismässig selten Zitate. Das AT wird (ausser Gen und Ex) neunzehnmal zitiert. Aus dem NT enthält C Gen sieben Zitate nebst vier Anspielungen, während C Ex zwei aufweist. Einige Male werden mehr als ein Zitat gleichzeitig angeführt, so z.B. in C Gen 1: 28. Das ist recht wenig, wenn man mit den Hymnen und dem Kommentar zum Diatessaron vergleicht, wo Zitate aus dem AT und NT in reicher Zahl und ziemlich gleichmässiger Verteilung vorkommen. Dass relativ wenig aus dem NT zitiert wird, hängt vermutlich mit der Ausrichtung der Exegese auf den *sensus literalis* zusammen. Ephräm kann allerdings auch eine Figuraldeutung bringen, ohne ein Zitat aus dem NT anzuführen (C Gen 27: 1, 26: 2, 3). Kommen Zitate von anderen Autoren vor? In dieser Beziehung ist der Unterschied gross zwischen einerseits Ephräm und andererseits jüdischen und sonstigen syrischen Bibelauslegern. In der jüdischen Traditionsliteratur behauptet die namentliche Nennung des Tradenten einen wichtigen Platz: „Rabbi X sagte im Namen von Rabbi Y“. Spätere syrische Exegeten führen häufig die Namen verschiedener Autoren an. Ephräm tut dies niemals, ebenso wenig Aphrahat. Doch kommen mehrfach Ausdrücke vor wie „man sagt, berichtet“. Handelt es sich hier um Angabe von Gewährsleuten ohne Namensnennung? Eine Untersuchung der betreffenden Stellen ergibt, dass „man sagt“ (*ʿamrin*) fast immer eine haggadische Tradition einleitet (so z.B. in C Gen 3: 8, 3: 9, 4: 2, 4: 3, 5: 2, 7: 3, C Ex 32: 2), ausser in C Gen 1, wo dergleichen Ausdrücke sich auf Bardesanes oder Mani beziehen (siehe die Kap. Die Schöpfung und der Sündenfall). Es hat den Anschein, als sei der Ausdruck *ʿamrin* für Ephräm besonders mit der Haggada verknüpft gewesen.

Was mag der Grund für Ephräms auffallende Verschwiegenheit hinsichtlich seiner Gewährsleute sein, die sich in Ausdrücken äussert wie „man sagt“, „gewisse Lehren besagen“ (C Gen 1: 16)? Bei den haggadischen Traditionen scheint es daher zu kommen, dass Ephräm keine besonderen Gewährsleute besass, auf die er verweisen konnte, sondern aus dem Schatz an biblischen Legenden schöpfte, die anscheinend um jene Zeit im vorderen Orient allgemein bekannt und üblich waren. Hierzu weiteres in dem Kap. Haggada — Zusammenfassung. Man hat den Eindruck, dass Ephräm einen prinzipiellen Widerwillen dagegen hatte, in seinen Schriften Personen bei

Namen zu nennen. In den Hymnen werden jedoch häufig Mani, Marcion und Bardesanes und in den Prosaentgegnungen verschiedene Philosophen namentlich erwähnt.

4. EPHRÄMS KENNTNISSE DES HEBRÄISCHEN UND GRIECHISCHEN

Benutzte Ephräm noch einen anderen Bibeltext als den syrischen? Diese Problemstellung führt zu zwei Teilfragen. Gibt es irgendwelche Belege dafür, dass Ephräm in den Kommentaren den hebräischen Text und/oder eine griechische Übersetzung herangezogen hat? Ferner: welche Schlussfolgerungen lassen sich daraus in bezug auf seine Kenntnisse des Hebräischen und Griechischen ziehen?

a. *Der Bibeltext*

1) Wie weiter unten (S. 71) deutlich wird, befürworte ich im Anschluss an Jansma eine Konjektur des Textes in C Gen 1: 26 (22: 28), die folgenden Wortlaut ergibt: „Betr. der grossen Drachen, die geschaffen wurden: Die Propheten sagen, dass Leviathan im Meer wohnt, aber Hiob sagt, dass Behemoth sich auf dem Trockenen aufhält; auch David sagt auf hebräisch, seine Weide sei auf den tausend Bergen, d.h. dem Platz, wo er liegt“. In diesem Fall würden wir hier einen Hinweis auf den hebräischen Text von Ps 50,10 haben, was auch durch die Lesart gestützt wird, die Ephräm hier anführt und die sowohl von der griechischen wie der syrischen Übersetzung abweicht.

2) Eine interessante Lesart, die auf Kenntnis des Hebräischen hindeuten könnte, liegt in C Ex 17: 4 vor, wo Ex 17,16 im syrischen Text lautet: *w^ed^eha 'ida d^ejah 'al kursaja*.

Dass jah dem hebräischen Tetragramm entspricht, dürfte nicht zu bezweifeln sein. Die Peschitta lautet: *ha 'ida 'al kursaja*.

Es ist das *kesjah* des hebräischen Textes, das in den alten versiones Probleme bereitete (LXX hat *κρυφαία*).¹² Wenngleich Ephräm *jah* mit *'ida* zusammenstellt und nicht mit *kurseja*, ist seine Lesart doch auffällig, weil er den Gottesnamen gebraucht und zwar in seiner hebräischen Form. Der Gottesname steht ferner in Ex 15,2 (Peschitta und Ephräm).

Zuweilen begegnen bei Ephräm hebräische Namen für Gott: *Adonai* (HdF 3,8), *El* (Abr Kid 1,1 Ieun 9,9), *Shekina* (Epif 3,13

¹² Betreffend den Targum, siehe Sperber, *The Bible in Aramaic I*, S. 118.

11,1 Par 2,11 Azym 13,21). Offenbar will Ephräm durch seine Lesart betonen, dass der Richterstuhl, auf dem Mose sitzt, göttliche Autorität hat. Dass gerade *jah* gewählt wird und nicht die übliche syrische Wiedergabe des Tetragramms durch *marja*, lässt sich kaum anders erklären als durch Einfluss von seiten des hebräischen Textes.

3) In C Gen 36:6 führt Ephräm im Anschluss an Gen 42,24 an, dass vielleicht Simeon sich besonders hart gegen Joseph verhalten habe, als sie ihn banden und verkauften. Diese haggadische Tradition gründet auf dem Umstand, dass das Wort für „und sie nahmen ihn“ im hebräischen Text von Gen 37,24, *wajjiqqahuhu* defekt geschrieben ist, so dass man es auch mit „und er nahm ihn“ wiedergeben kann. Im syrischen Text besteht diese doppelte Möglichkeit nicht (*wansabwhj*). Hier braucht man jedoch keinen Einfluss seitens des hebräischen Textes vorauszusetzen, da es sich um eine Haggada handelt. In Ex 18,12 a stimmt Ephräm mit dem masoretischen Text und der LXX überein gegen die Peschitta, was theologische Gründe haben kann, siehe das Kap. Haggada S. 130.

So viel über etwaige Einflüsse von seiten des hebräischen Textes. Auch auf die LXX oder irgendeine andere griechische Übersetzung liess sich kein klarer Hinweis finden. An mehreren Stellen lässt sich eine Übereinstimmung zwischen Ephräms Text und der LXX gegenüber der Peschitta nachweisen,¹³ aber solange die Textgeschichte der Peschitta nicht sorgfältig erforscht ist, besagt das wenig. Es bleibt dabei, dass sich nur in C Gen 1:26 eine nicht-syrische Lesart belegen lässt. Die dortige Angabe könnte Ephräm sehr wohl auf andere Weise als durch direkte Kenntnis des Hebräischen erhalten haben; wäre dem so, bestätigte sich Gersons Urteil: „Ephr. citiert den hebr. Text nur nach mündlicher Mittheilung“.¹⁴

b. Sprachkenntnisse

Geht man von dem vorliegenden Material aus, so dürfte die Antwort auf die Frage, ob Ephräm andere Sprachen beherrschte als syrisch, negativ ausfallen. Jedoch sind auch biographische Angaben über Ephräm sowie sein sonstiger literarischer Nachlass zu berücksichtigen.

¹³ In Ex 24,15 fügt Ephräm mit der LXX „und Josua“ hinzu. Die Peschitta stimmt mit dem hebräischen Text überein. Zu weiteren Beispielen, die indes grossenteils den Scholien Jakobs von Edessa entnommen sind, siehe Gerson, Die Kommentarien, S. 143. In C Diat 10,14 zitiert Ephräm das griechische Original von Matth 11,25. Sowohl Schäfers (Evangelienzitate S. 40) wie Leloir *ad loc* betrachten das als eine Glosse.

¹⁴ Gerson, *op. cit.* S. 144.

Zufolge einer Angabe in der syrischen Biographie Ephräms soll dieser ursprünglich kein griechisch gekonnt haben, aber durch das Eingreifen des Heiligen Geistes bei seiner Weihe von Basilius dem Grossen zum Diakon die Kenntnis dieser Sprache erlangt haben.¹⁵ Diese legendäre Behauptung, die eng mit der Tradition von Ephräms Besuch bei Basilius verknüpft ist, verdient schwerlich Glauben. Im übrigen sind sich alle Biographen darüber einig, dass Ephräm *nicht* griechisch konnte. Sozomenos schreibt, er sei Ἑλληνικῆς παιδείας ἄμοιρος gewesen,¹⁶ und Theodoretos bezeichnet ihn als παιδείας οὐ γεγευμένος Ἑλληνικῆς.¹⁷ Bar-Hebräus teilt in seiner Chronik mit, Ephräm „habe nichts von der Bildung der Griechen geschmeckt“.¹⁸ Nun bedeutet *paideia* in der Regel nur höhere Bildung, „training in philosophy (pagan)“,¹⁹ und braucht nicht unbedingt Unkenntnis der Sprache oder der niederen Elemente der Bildung zu beinhalten. Zuweilen argumentiert Ephräm auch, als könne er griechisch. In Pr Ref II 49 geht er in seiner Argumentation von den verschiedenen Genera der Wörter „Sonne“ und „Auge“ im Syrischen und Griechischen aus. Natürlich kann er dieses Wissen auch von einer anderen Person bezogen haben, und Ephräms Kenntnisse der griechischen Philosophie hätten vermutlich einen ganz anderen Umfang gehabt, wenn er die Sprache beherrscht hätte. Daher ist es wohl richtig, sich auf die einstimmige Angabe der alten Tradition zu verlassen, dass Ephräm kein griechisch konnte. Streng genommen bestätigt auch die syrische Biographie diese Ansicht, da sie Ephräms Griechisch-Kenntnis einem Wunder zuschreiben muss.

In bezug auf Ephräms etwaige Kenntnis des Hebräischen besitzen wir keine Angaben, auf die wir uns stützen könnten. Die Annahme liegt jedoch nahe, dass Ephräm, falls er hebräisch gekonnt hätte, es wohl fleissig benutzt hätte.

In diesem Zusammenhang ist ein auffälliges Missverständnis des syrischen Bibeltextes zu erwähnen, das sich Ephräm zuschulden kommen lässt, was sich bei Kenntnis des Hebräischen hätte vermeiden lassen. Es betrifft C Gen 7:2. Den syrischen Ausdruck *bēšūqa* fasst Ephräm als „auf dem Markt“ auf und wählt damit eine falsche Bedeutung von *šūqa*, das bedeuten kann „ein Platz ausserhalb“ (entsprechend hebr. *ḥuṣ*) und „Strasse, Markt“. Ein Vergleich

¹⁵ Lamy II Sp. 56.

¹⁶ Hist. Eccl. 3,16 — PG 67: 1089.

¹⁷ Hist. Eccl. 4,26 — PG 82: 1189.

¹⁸ Zit. bei Lamy II Sp. 56 Anm. 1.

¹⁹ Lampe, Lexicon, Sp. 995.

²⁰ TS II Sp. 4102 f.

mit dem Hebr. (oder griechischen) Text hätte Ephräm zum rechten Verständnis des Wortes verhelfen können, aber einen solchen Vergleich hat er offenbar nicht angestellt. Ephräm geht vielmehr in seiner Argumentation von der Bedeutung „auf dem Markte“ aus und meint, dies setze voraus, dass man eine Stadt gebaut habe, was mehrere Jahre in Anspruch nahm. Damit erhält er eine Stütze für seine These, dass Noah erst nach langen Jahren völliger Abstinenz Wein getrunken habe. Zwar ist anzunehmen, dass Ephräm hier bewusst die Bedeutung von *šūqa* gewählt hat, die seinem Zweck am besten entsprach, hätte er aber den hebräischen Text gekannt, hätte er sich wohl schwerlich auf eine so kühne Deutung eingelassen (hebr. *huš* kann nicht Markt bedeuten). Es hat also den Anschein, dass Ephräm keine Kenntnis des Hebräischen besass. Die Versuche, die unternommen wurden, um eine solche bei ihm nachzuweisen, überzeugen nicht, u.a. weil sie grossenteils von zweifelhaften Texten ausgehen mussten.²¹ Das hindert natürlich nicht, dass Ephräm gewisse hebr. Etymologien bekannt sein können.²² Zum Lesen und Verstehen eines Textes dürften seine Kenntnisse sicherlich nicht ausgereicht haben.

5. REALIEN

Es fällt auf, wie wenig Aufschluss die Kommentare über das geben, was man unter der Bezeichnung Realien zusammenzufassen pflegt. Man erhält den Eindruck, dass der Autor keinerlei Interesse an diesen Aspekten hatte. Besonders deutlich erweist sich das bei einem Vergleich zwischen Ephräm und späteren syrischen Kommentatoren. So versucht Ephräm z.B. nicht zu bestimmen, zu welcher Art der Baum der Erkenntnis gehörte, während der anonyme Kommentator eine negative Antwort gibt und sagt, es sei keine Palme gewesen, sondern etwas Neues.²³ Ephräm unternimmt ferner niemals den Versuch, Mass-, Gewichts- und Münzeinheiten zu erklären oder zueinander in Beziehung zu setzen — vgl den Kommentar Išodads und des Anonymus zu Gen 23,15.²⁴ Ephräm kommentiert in keiner Weise das technische Verfahren beim Turmbau (Gen 11.3), was

²¹ Krauss, JQR 6/1893—4, S. 92—99.

²² In C Diat 1,25 wird der Name Jesus als auf hebräisch Erlöser erklärt. In CH 53,12 ist das hebräische Wort *ʾehjeh* aus Ex 3,14 zitiert.

²³ Levene, S. 78. — Die Mandragora in Gen 30.4 wird von Ephräm mit Äpfeln verglichen, C Gen 28: 3.

²⁴ Išodad Gen., S. 176, Levene S. 95.

Išodad, der Anonymus und Bar-Hebräus tun.²⁵ All das trägt dazu bei, Ephräms Kommentar ein merkwürdig zeitloses Gepräge zu verleihen, während zugleich viele dunkle Punkte unerhellte bleiben. Dieses beinahe totale Fehlen von Notizen zu Realien ist so auffällig, dass man nach einer Erklärung dafür suchen muss. In anderen Zusammenhängen erweist sich Ephräm als in den profanen Wissenschaften seiner Zeit recht bewandert.²⁶ Man muss wohl vermuten, dass Ephräm konkreten Einzelheiten dieser Art in dem Kampf um die rechte Lehre, in den er sich hineingestellt sah und der einen grossen Teil von C Gen bestimmte, geringen Wert beimass. Es ist auch möglich, dass Ephräm in seinen früheren Auslegungen der Genesis (C Gen Proöm. 1) Realien stärker beachtet hat. Einige Stellen gibt es jedoch, zu denen Ephräm Bemerkungen von Realien-Natur gemacht hat, und zwar hauptsächlich in bezug auf geographische Erscheinungen. So identifiziert er die vier Flüsse des Paradieses mit den vier Strömen Donau, Nil, Tigris und Euphrat — „zwischen diesen leben wir“ (C Gen 2: 6). Ferner identifiziert er die Städte, die in Gen 10,10 genannt werden: Arak-Edessa, Akar-Nisibis, Kalaja-Ktesiphon, Rahbot-Hadiab (Adiabene), Ḥalia-Ḥatra und Rasan-Reš ʿaina. Die gleiche Identifikation nehmen hinsichtlich der drei ersten Targum Ps-Jon, Gen R 37: 4 und Hieronymus vor,²⁷ wo sich der Zusatz findet, Ktesiphon sei dasselbe wie Seleukia. Sonst versucht Ephräm kein einziges Mal eine Ortsangabe genauer zu präzisieren. Auch um Namenerklärungen bemüht er sich nicht, die zeitgenössische Exegeten gerne geben. Die einzige Ausnahme bilden ganz offenbare Etymologien, wie das Land Nod in Gen 4,16. Zu der haggadischen Erklärung der Namen Hagar und Escha siehe S. 118. Zu Ex 12,40 macht Ephräm in C Ex 12: 6 folgende Bemerkung: „Diese Zahl darf nicht von Jakobs Einzug (in Ägypten) gezählt werden, sondern von dem Tag, an dem Gott den Bund mit Abraham schloss“. Gerson bezeichnet dies als „eine gute chronologische Bemerkung“ und zeigt, dass der Konflikt zwischen Gen 15,13 (400 Jahre) und Ex 12,40 (430 Jahre) in Mekilta Bo 14 auf dieselbe Weise gelöst wird.²⁸ Vgl Gen R 44: 18. Aphrahat beachtet dieses Problem und legt eine elegante Lösung vor.²⁹ Die Zeitspanne, die Israel in Ägypten bestimmt war, betrug 400 Jahre. Aber wegen der Reaktion der Israeliten gegen Mose in Ex 2,14 legte Gott im Zorn noch dreissig

²⁵ Išodad Gen., S. 136 f, Levene S. 85, Bar-Hebreus S. 47.

²⁶ Beck, RAC 5, Sp. 522.

²⁷ Hebr. Quaest. in Gen. *ad loc.*

²⁸ Gerson, Die Commentarien, S. 104.

²⁹ Dem. II: 8, PS I Sp. 64 f.

weitere Jahre zu ihrem Aufenthalt in Ägypten. Gen 15,13 und Ex 12,40 werden also von Ephräm und Aphrahat auf verschiedene Art harmonisiert.

Auch für die zeitgeschichtliche Verankerung des Textes bringt Ephräm wenig Interesse auf, was im Hinblick auf seine Ausrichtung auf den *sensus literalis* erstaunt. Einige derartige Notizen kommen jedoch vor, so z.B. C Gen 7: 4, wo gesagt wird, das Orakel in Gen 9,27 beziehe sich auf die Landnahme der Israeliten unter Josua „a piece of historical exegesis and worthy of note“.³⁰ Ebenso in C Gen 42: 4, wo das Urteil über Simeon und Levi in Gen 49,7 b mit Gen 34 und dem Geschehnis in Num 25,6 ff zusammengestellt wird. Interessanterweise taucht der erste Teil dieser Deutung in der allegorischen Auslegung desselben Textes wieder auf (C Gen 43: 3).

6. DIE EXEGETISCHE METHODE UND DER STIL

Exegetische und hermeneutische Prinzipien. Ephräms Kommentare zu Genesis und Exodus machen einen einheitlichen Eindruck. Wenn diese Werke von ein und demselben Autor stammen — und ich hoffe, dass die vorliegende Untersuchung dies glaubhaft machen wird — wäre anzunehmen, dass er bei ihrer Abfassung nach bestimmten im voraus festliegenden Prinzipien arbeitete. Das wäre um so natürlicher, als wir es hier mit einem Theologen zu tun haben, dessen gesamte Produktion sich (etwas vereinfacht) unter der Überschrift *Schriftauslegung* zusammenfassen lässt.

Zusammenstellungen von dergleichen Prinzipien für die Schriftauslegung sind in der Exegetikgeschichte wohlbekannt. In der jüdischen Exegetik gibt es mehrere Deutungsnormen oder Middoth, so Hillels sieben und R. Ishmaels dreizehn. Diese ältesten bekannten Sammlungen von Middoth betreffen nur die halachische Deutung. Für die haggadische Auslegung gibt es eine Sammlung von 32 Middoth, die R. Eliezer b. Jose dem Galiläer zugeschrieben werden.³¹ Einige von ihnen stimmen mit den halachischen Auslegungsnormen überein, aber die meisten spiegeln die wesentlich freiere Situation, in der die haggadische Auslegungstradition heranwuchs und sich entwickelte. Im Vergleich hierzu treten deutlich der streng *logische* Charakter der Middoth von Hillel und R. Ishmael hervor. Sie erwecken zweifellos den Eindruck von selbständigen und allgemein-

³⁰ Levene S. 199.

³¹ Starfelt, *Studier*, S. 74, *Enc. Jud.* 1:359, G. Mayer in *RAC* 6, Sp. 1201.

gültigen logischen Prinzipien, von denen ausgehend die Auslegungsarbeit vor sich ging.

Hiergegen hat man eingewendet, dass diese oben erwähnten Middoth späte, nachtalmudische Kompilationen seien, welche die lebendige Schriftauslegung nicht positiv gelenkt hätten. Überhaupt liesse sich in der rabbinischen Schriftauslegung kein fixiertes methodisches System nachweisen. Die Einheit läge „im Verständnis der Schrift, in gewissen praktisch allen rabbinischen Schriftauslegern gemeinsamen Postulaten hinsichtlich der Natur der Schrift“.³²

Zu dieser Frage Stellung zu nehmen hat für unsere Darstellung geringen Wert. Es ist eine Tatsache, dass die jüdische Traditionsliteratur wenigstens drei Sammlungen von Middoth enthält; es bleibe dahingestellt, ob sie die Schriftauslegung positiv gelenkt haben oder einer nachträglich vorgenommenen Prüfung der Gültigkeit der Auslegungen als Normen gedient haben. Es ist auch zu betonen, dass wir bislang noch keine positive Beziehung zwischen Ephräm und der jüdischen Schriftauslegung nachweisen konnten.

Die hier vorgenommene Überprüfung des jüdischen Materials dürfte jedoch am Platze sein schon allein durch ihre zeitliche, räumliche und sprachliche Nähe zu Ephräm. Auf griechischem Gebiet lässt sich nichts diesen rabbinischen Sammlungen von Auslegungsnormen direkt Entsprechendes belegen. Bereits in der antiken Homerexegese entwickeln sich indessen gewisse Regeln oder eher übliche Verfahrensweisen. Man führt Parallelstellen an, die Regel „Homer erklärt sich selber“, die Überzeugung, dass sich die Richtigkeit (ὁρθότης) des Textes durch eine Namenetymologie feststellen lässt, usw.³³ In späterer Zeit lassen sich vereinzelte direkte methodische Parallelen zwischen jüdischer und griechischer Exegese feststellen.³⁴ Damit hängt die ähnliche Zweckbestimmung jüdischer und griechischer Exegese zusammen: Erbauung und Apologetik.³⁵

Ephräm hingegen ist ein christlicher Theologe; man hat ihn daher wohl am ehesten mit den Kirchenvätern zu vergleichen. Auch hier lassen sich keine direkten Entsprechungen zu den rabbinischen Middoth belegen. Wohl gehen die Kirchenväter in ihrer Schriftauslegung von einem bestimmten Verständnis der Schrift aus, und auch einzelne Äusserungen von prinzipieller Reichweite kommen vor. Die Problematik ist jedoch hochgradig auf die Legitimität der allegorischen Deutungen ausgerichtet. Nicht zuletzt die antioche-

³² Starfelt, *op. cit.* S. 68.

³³ G. Mayer in RAC 6, Sp. 1175 (s. v. Exegese).

³⁴ G. Mayer in RAC 6, Sp. 1202.

³⁵ G. Mayer in RAC 6, Sp. 1203.

nischen Exegeten haben hierzu eine grössere Zahl hermeneutischer Arbeiten vorgelegt, die jedoch nur zu einem geringen Teil erhalten blieben. Mit anderen Worten: die hermeneutische Debatte der Alten Kirche war in eine besondere Situation hineingestellt, die oft polemische Natur hatte (z.B. der Streit um den Origenismus). Sachliche Untersuchungen in bezug auf übergreifende Prinzipien der Schriftauslegung wurden anscheinend in der Zeitspanne, die uns hier beschäftigt, nicht vorgenommen; dazu sollte es erst im Mittelalter kommen.

Wenn wir uns nach diesen kurzen Streiflichtern wieder Ephräm zuwenden, müssen wir zunächst klären, von welchem Material wir ausgehen können. Es ist dabei zu beachten, dass die erhaltene schriftliche Produktion Ephräms in zwei deutlich abgegrenzte Teile zerfällt: Lyrik und Prosa. Der Unterschied, der zwischen ihnen besteht, ist nicht nur formal-technischer, sondern auch in ziemlich hohem Grade inhaltlicher Art. Dies zeigt sich deutlich beim Vergleich zwischen beispielsweise einer Hymne de Virginitate und einem der Kommentare.

In den Hymnen werden die Bibelstellen um der Argumentation willen angeführt, und sie werden nur selten direkt ausgelegt; in den Kommentaren finden wir eine längere, zusammenhängende Schriftauslegung. Mit Rücksicht auf die Absicht des Auslegers wurden die beiden Termini Schriftauslegung und Schriftenanwendung vorgeschlagen.³⁶ Schriftauslegung bedeutet die Auslegung eines bestimmten Textabschnittes, um ihn zu verstehen. Die Schriftenanwendung geht von einer bestimmten These aus und wirft die Frage auf, welche Stütze aus der Schrift sich für sie anführen lässt. In Ephräms Hymnen ist die Methode der Schriftenanwendung mehr oder weniger in Reinkultur durchgeführt, in den Kommentaren dagegen die der Schriftauslegung.

Wenngleich die Bibelanwendung in Ephräms metrischen Schriften an einzelnen Punkten für Ephräms Exegese typisch ist, darf man sie, was Ephräms exegetische Methoden betrifft, nur mit grösster Vorsicht als Beweismaterial heranziehen. Es bleiben dann die Kommentare, und — in gewissem Grade — die Prosawiderlegungen. Hier haben wir es in erster Linie mit den Kommentaren zu Genesis und Exodus zu tun, dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung. Vergleiche lassen sich anstellen mit Ephräms Kommentar zum Diatessaron und seiner Evangelienauslegung.³⁷

³⁶ G. Aicher, *Das Alte Testament in der Mischna* (1906), S. 63.

³⁷ *Saint Ephrem Commentaire de l'Evangile Concordant*. Ed. et trad. L. Leloir.

Würden wir versuchen, von diesem Material ausgehend Ephräms exegetische Prinzipien in einer Anzahl klarer, gegeneinander abgegrenzter Punkte festzulegen, dürfte das Ergebnis enttäuschend ausfallen. Gewisse Sätze von etwas allgemeinerer logischer Natur lassen sich natürlich belegen — so z.B. *qal-wa-chomer*, das Anführen von Parallelen — aber eine Deduktion direkter Auslegungsnormen ist kaum möglich. Das hindert jedoch nicht, dass gewisse allgemeine Eindrücke von den Kommentaren den Typus der Exegese zu beleuchten vermögen, um den es hier geht.

Vor allem ist hier die starke Verankerung der Kommentare (es handelt sich dabei um C Gen und C Ex) in der buchstäblichen Bedeutung, dem *sensus literalis*, des Textes hervorzuheben. Das wird schon in C Gen 1:1 festgelegt: „Niemand möge glauben, in dem Werk der sechs Tage sei ein allegorischer Sinn (*turgama*) verborgen“. Hierin liegt eine Spitze gegen gewisse gnostische Lehren — siehe das Kapitel Die Schöpfung. Aber auch sonst hält sich Ephräm in seinen Auslegungen an den *sensus literalis* des Textes, abgesehen von den relativ wenigen Figuraldeutungen und Allegorien. Ob sich dieses Verständnis Ephräms vom einfachen Sinn des Textes mit der allgemeinen Tendenz in Richtung auf eine „historische“ Exegese in Verbindung bringen lässt, die in einem grossen Teil der christlichen Exegetik des 4. Jahrhunderts merkbar ist, muss einstweilen dahingestellt bleiben.

In einigem Gegensatz zu der programmatischen Ausrichtung der Kommentare auf den *sensus simplex* steht der durchgearbeitete Charakter des Stils. Einer der auffälligsten Züge in den Kommentaren ist der Stil, und nicht zuletzt ihm ist der hochgradige Eindruck von Einheitlichkeit zu verdanken, den diese Texte erwecken. Eine Analyse einiger charakteristischer Stellen mag zeigen, was damit gemeint ist. C Ex 2:2 zu Ex 2,5 (126:9—13): „Wenngleich sie (Pharaos Tochter) aufgrund der drückenden Hitze des Tages gern ausging, ging sie, die vor der bestimmten Zeit ausging, gleichwohl gegen ihren Willen aus; ihre Freiheit war einem Zwang unterworfen, weil sie aus dem Fluss einen aufnehmen und aufziehen sollte, der im Meer Rache nehmen sollte für die Kinder, die in den Fluss geworfen worden waren“.³⁸ Ein Zitat wie dieses beleuchtet hinlänglich Ephräms künstlerischen und minutiös durchgearbeiteten Stil. Hier treffen wir nichts von der „*verbosité extrême*“, die man sonst

Chester Beatty Monogr. 8, Dublin 1963. Saint Ephrem: An Exposition of the Gospel. CSCO Script. Arm. 5, ed. G. Egan, Louvain 1968.

³⁸ Für die Übersetzung, siehe Jansma, *Reflections*, S. 26.

— mit einer gewissen Berechtigung — als kennzeichnend für Ephräms literarisches Werk angesehen hat.³⁹ Das Zitat lässt sich als ein durchgeführter antithetischer Parallelismus bezeichnen, in dem ein jedes Glied einen untergeordneten antithetischen Parallelismus hat. Solche Beispiele lassen sich in reicher Zahl — wenschon in etwas einfacherer Form — auf jeder Seite von Ephräms Kommentaren finden. Einige Beispiele: C Gen 2: 15 zu Gen 3,1 ff: „Es ist deutlich, dass die Schlange, welche nicht die Begabung des Menschen besass, auch nicht menschliche Weisheit hatte; und es ist ferner offensichtlich, dass Adam, der der Schlange in bezug auf Gestalt und seelische Fähigkeiten und Intellekt und Herrlichkeit und Stellung überlegen war, gleichwohl der Schlange unendlich unterlegen war in bezug auf List“ (33: 21—25). Hier liegt dasselbe Grundschema mit antithetischem Parallelismus vor wie in dem vorausgehenden Beispiel, aber das zweite Glied ist etwas stärker ausgearbeitet.

C Gen 3: 10 zu Gen 4,15: „Obgleich Kain begehrt hatte, von seiner Schande befreit zu werden, entging er ihr gleichwohl nicht nach seinem Begehren, und ein Zeichen, das er nicht erwartet hatte, wurde der ersteren Strafe hinzugefügt“ (52: 7—9). Ein einfacher, antithetischer Parallelismus.

C Gen 9: 3 zu Gen 12,10 ff: „Wie Pharaos ganzes Haus um ihrer Befreiung willen gestraft wurde, so sollte ganz Ägypten um der Befreiung ihrer Kinder willen gestraft werden“ (67: 26 f). Ein synonymer Parallelismus.

C Gen 16: 13 zu Gen 19,30—38: „Da beide zwei Schändern gegeben wurden, wurden ihre Söhne zu zwei Völkern; denn da beide an Stelle der Engel herbeigetragen wurden, wurden die Sünden der beiden vergeben“ (81: 1). Hier haben wir zwei nebengeordnete synonyme Parallelismen vor uns.

C Ex 1: 5 zu Ex 1,22: „Der Fluss füllte sich mit Kindern, wie Pharaos es wollte, und Ägypten füllte sich mit ihnen, wie er es nicht wollte“ (125: 13 f). Synonymer Parallelismus.

Diese Beispiele, die nur eine kleine Auswahl darstellen, dürften zeigen, dass Ephräm in grossem Ausmass Parallelismen verwendet, sowohl antithetische wie synonyme. Dabei handelt es sich nicht nur um ein Stilmittel, sondern diese Methode formt in einer zuweilen recht entscheidenden Weise die Exegese selbst, wird zu einer Art exegetischem Prinzip. Oder vielleicht besser: Ephräms Exegese nimmt in ständig neuen Parallelismen Gestalt an.

³⁹ Hayes, *L'Ecole d'Edesse*, S. 133. Siehe auch Burkitt, *Early Eastern Christianity*, S. 96 ff.

L. Leloir kam in bezug auf den Diatessaronkommentar zum selben Ergebnis: „. . . l'herméneutique d'Ephrem se ramène essentiellement à deux lois, celle du symbolisme et celle du parallélisme, tantôt synonymique, tantôt antithétique“.⁴⁰

Der Symbolismus wird in dem Kapitel Symbolische Deutungen behandelt; er tritt übrigens am stärksten in Ephräms poetischem Werk hervor. In den exegetischen Werken fallen vor allem die Parallelismen ins Auge, man kann von ihnen sagen, dass sie als exegetische Prinzipien dienen, wenn man dabei zugleich die offenbar sehr grosse Freiheit ganz und gar beachtet, die Ephräm als Bibelausleger zu besitzen meinte. Er liess sich nicht von irgendwelchen im Voraus aufgestellten, unverrückbaren Regeln lenken, doch beherrschte er den biblischen Stoff so gut, dass seine Auslegungen von starker Einheitlichkeit geprägt sind. Leloir dürfte Recht haben, wenn er davor warnt, Ephräms Schriften unserer Zeit entsprechende hermeneutische Prinzipien zu entnehmen.⁴¹ Dies geschah nicht zuletzt, wenn man Ephräms Bibelauslegungen einseitig in das Schema *sensus litteralis* — Typologie — Allegorie hineinzwängte. Vielleicht erinnern die Kommentare zu Genesis und Exodus vor allem an den frühen haggadischen Midrasch. Es ist zu betonen, dass dieser Vergleich sich vorläufig nur auf die *formalen* Ähnlichkeiten bezieht. Die Frage der evtl. Abhängigkeit Ephräms von jüdischer Schriftauslegung muss in ihrer Gesamtheit weiter unten behandelt werden.

Die Kommentare zu Genesis und Exodus machen bei einer ersten Durchsicht einen unkomplizierten Eindruck. Hierzu tragen mehrere Faktoren bei, wie das völlige Fehlen von Verweisen auf andere Lesarten, Übersetzungen und Autoren, die Spärlichkeit symbolischer Bibelauslegungen, sowie nicht zuletzt das gepflegte Syrisch mit einer sehr begrenzten Beimischung griechischer Lehnwörter. Dieser Eindruck ist indes nur scheinbar und verschwindet zum grossen Teil bei eingehenderer Beschäftigung. Schon der Stil der Kommentare erweist sich als ein vielseitiges Mittel zu einem tieferen Eindringen in die Schrift. Dazu kommen eine Menge grösserer oder kleinerer Traditionen, die soweit möglich beschrieben und in bezug auf ihre Natur und Provenienz bestimmt werden müssen. Man darf jedoch keineswegs a priori ausschliessen, dass allerlei von dem Material, das in den Kommentaren vorliegt, Ephräms eigener Reflexion zu verdanken ist. Er war kein Epigone, sondern eine selbständige und bedeutende Begabung.

⁴⁰ Leloir, *Doctrines*, S. 40. — Ein deutliches Beispiel dafür, wie Ephräm antithetische Parallelismen aufeinander stapeln kann, ist C Diat 18,1.

⁴¹ Leloir, *op. cit.* S. 40.

EXKURS: EPHRÄMS VERSTÄNDNIS DER SCHRIFT

Es ist bezeichnend für die altkirchliche Theologie, dass sie verhältnismässig wenige Äusserungen von prinzipieller Reichweite über die Inspiration aufweist. Die Erklärung dafür dürfte grossenteils in dem Umstand zu suchen sein, dass man in der Antike allgemein die Existenz göttlich inspirierter Schriften voraussetzte. Das Problem der Kirchenväter bestand am ehesten darin, den christlichen Kanon von den Schriften abzugrenzen, die einen ähnlichen Anspruch erhoben (z.B. gnostischen Charakters), und Juden und Heiden gegenüber zu behaupten, dass das NT bzw die Bibel die wahre Offenbarung enthalte.

Ephräm ist in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Man sucht in seinen Schriften vergebens nach einer klaren Bestimmung des Begriffs Inspiration der Schrift. Hingegen findet man bei ihm eine Menge Aussagen, die das göttliche Wort in seinem Wesen und seinen Auswirkungen beschreiben. Ich fand es ratsam, hier eine Zusammenstellung dieser Aussagen vorzunehmen. Obgleich sie mit vereinzelt Ausnahmen nicht in den Kommentaren zu Genesis und Exodus stehen, bilden sie dennoch ein Prolegomenon zu seinem exegetischen Werk.

In der Dogmatik verwendet man zuweilen die beiden Begriffe allgemeine und besondere Offenbarung. Obgleich diese Termini etwas kontrovers sind und vielleicht deshalb vermieden werden sollten, besagen sie doch etwas Wesentliches. Für Ephräm — wie für alle klassische christliche Theologie — ist es eine wichtige Wahrheit, dass Gott sich auf doppelte Weise offenbart hat: in der Schöpfung und in der Schrift. Das lässt sich auch so ausdrücken: In der Schöpfung sind gewisse Prinzipien niedergelegt, die über sich selbst hinausweisen auf einen Schöpfer, die sich aber in voller Deutlichkeit erst in der Schrift offenbaren. Das Interessante bei Ephräm ist nun, dass er diese Doppelheit niemals aus den Augen verliert. Ephräm kann sich kaum über die Gotteserkenntnis äussern, ohne diese doppelte Perspektive zu erwähnen. Einige Beispiele: ⁴²

„Betrachte die Welt und betrachte die Schriften, — und erkenne, dass nur einer über alles herrscht“ CH 38,4.

„Lasst euch zurechtweisen aus den Schriften wie auch aus der Natur! Denn beider Sinn (*ḥaila*, eig. Kraft) ist ein und derselbe, wenn du klug zuhörst“ Sermo II 1557 (CSCO Script. Syri 130).

⁴² Siehe auch HdF 35,1,7,10; 45,1; 46,1.

„Das Licht liess er für uns leuchten, die Bücher liess er für uns schreiben“ (HdF 48,4).

Hieraus könnte man vielleicht den Schluss ziehen, dass Gottes Offenbarung dem Menschen unmittelbar zugänglich sei. Ephräm betont im Gegenteil sehr stark, dass der Mensch keinen Zugang zu Gottes Wesen habe.⁴³ „Die blinde Seele, die nicht einmal selber — sehen kann, wie sollte sie schauen (können) — die Gottheit!“ (HdF 70,4). Aber in der Natur und der Schrift sind die Instrumente enthalten, in denen die göttliche Offenbarung dem Fassungsvermögen des Menschen angepasst ist.

In Röm 1,18—20 (einer Bibelstelle, die Ephräm erstaunlicherweise nicht angeführt zu haben scheint) wird diese allgemeine Gottesoffenbarung eng mit einer ethischen Perspektive verknüpft: „So dass sie keine Entschuldigung haben“ (Röm 1,20). Ebenso verfährt Ephräm: „Denn der alte Mensch wird von der Natur zurechtgewiesen, die unterrichtet, und durch das Buch, das verkündigt“ (Pr Ref II 171: 8—12). Er behauptet die Identität des in der Schöpfung niedergelegten Gesetzes mit dem offenbarten Gesetz: „Die Gesetze der Natur (*nemosaj kejana*), die im Pentateuch und in den Propheten zu finden sind“ (C Ex 20: 3, 150: 2,3). So auch in Pr Ref II 128: 5—13. Es ist auffällig, wie viele dieser Aussagen Ephräms im Dienst der Polemik stehen. Arianer, Manichäer und Marcioniten liessen sich ihm zufolge in dieser Hinsicht sämtlich falsche Bestimmungen zu Schulden kommen. Daher enthalten die gegen die Arianer gerichteten Hymnen über den Glauben besonders viele Aussagen über die göttliche Offenbarung unter ihrem doppelten Aspekt.

Ephräm postuliert also offensichtlich eine harmonische Einheit zwischen Gottes Offenbarung in der Natur und in der Schrift. Das erhält grosse Bedeutung für Ephräm, wenn es gilt, Symbole zu finden. So hat z.B. Virg 28—30 folgenden Kolophon:

„Zu Ende sind die drei Hymnen auf die Symbole des Herrn, die im Alten und im Neuen Testament und in der Natur geformt sind“ (vgl. Virg 27,4). Das Kapitel über Ephräms symbolische Bibelauslegung wird diese Fragen eingehender behandeln.

Es zeigt sich also, dass die Frage der Inspiration der Schrift sich nur im Zusammenhang mit der ganzen Frage der Offenbarung Gottes beantworten lässt. In dieser Gesamtheit aber lässt sich folgende Antwort geben: Sämtliche Bücher des AT und des NT sind vom Hei-

⁴³ „Dem Menschen fehlt überhaupt das Organ, mit dem er Gottes Wesen erkennen könnte. Denn für Ephräm gilt hier das platonische Gesetz, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt wird“ (Beck, Theologie, S. 24).

ligen Geist inspiriert und besitzen infolgedessen göttliche Autorität. Irgendwelche näher präzisierten Bestimmungen gibt Ephräm nicht. Es ist jedoch zu beachten, welchen Wert er darauf legt, dass die Schriften von der Kirche aufbewahrt und in ihr vorgelesen werden. In CH 56,9 wird die Kirche einer Arche verglichen, welche die beiden Testamente des Königs und des Königssohnes aufbewahrt (AT bzw NT).

KAPITEL II

ÜBERSICHT ÜBER DIE STELLUNG DER EXEGETIK IN DER JÜDISCHEN, SYRISCHEN UND GRIECHISCHEN THEOLOGIE ZUR ZEIT VON EPHRÄMS WIRKSAMHEIT

Ephräm ist keineswegs der einzige bedeutende Bibelausleger des vierten Jahrhunderts im östlichen Teil der Kirche. Man kann diese Zeitspanne vielmehr als eine Art Jahrhundert der Exegetik bezeichnen und hat dabei noch zu bedenken, dass die Werke der Kirchenväter aus dieser Zeit zu einem grossen Teil verschollen sind.

Um darzulegen, in welche Zusammenhänge Ephräm hineingestellt war, erfolgt unten eine kurze Übersicht über die Schriftauslegung im 4. Jahrhundert bei den griechischen und syrischen Vätern. Da unter den Patristikern seit langem allgemein die Auffassung herrscht, die ältere syrische Theologie sei in ihrer Schriftauslegung mehr oder weniger von jüdischer Exegese abhängig gewesen, ist es angezeigt, mit einer Übersicht über diese zu beginnen, die ja zudem am weitesten in die Vergangenheit zurückreicht.

1. JÜDISCHE SCHRIFTAUSLEGUNG

Der terminus technicus ist Midrasch, was auch zur Bezeichnung der jüdischen Kommentarwerke als literarischer Kategorie wurde.¹ Wo *daraš* im AT und in den Apokryphen vorkommt, hat es jedoch keine technische Bedeutung.² Die rabbinische Exegese lässt sich — in bezug auf ihren Inhalt und in gewissem Umfang auch die Methode — in zwei Abteilungen aufteilen: halachisch und haggadisch.

a) *Halachische Exegese*. Der tendenziöse Charakter der rabbinischen

¹ Siehe Seeligmann, I. L., Voraussetzungen der Midrashexegese. Suppl. Vet. Test. I (1953), S. 150—181.

² G. Mayer in RAC 6: 1195 (s. v. Exegese).

schen Exegese tritt hier am deutlichsten hervor.³ Es handelt sich im eminenten Sinn um Schriftanwendung. Die Auslegung einzelner Bibelstellen gründete sich in hohem Grade auf das vorliegende Bedürfnis, verschiedene Halachoth den wechselnden äusseren Voraussetzungen anzupassen.⁴ Beispiele für halachische Midraschim sind Sifra und Sifre. Zu diesem Zweck wurden die sieben exegetischen Regeln ausgebildet, die unter dem Namen Hillels überliefert sind und zu denen wir Gegenstücke bei hellenistischen Rhetoren finden.⁵ Eine etwas spätere Ausgestaltung dieser Regeln oder Middoth liegt in den Dreizehn Middoth R. Ishmaels und (für die Haggada) den 32 R. Eliezers vor. Diese werden im Hinblick auf die Schriftauslegung Ephräms auch auf S. 134 behandelt.

Wegen des ausschliesslich jüdischen Charakters der halachischen Auslegung bestehen Ähnlichkeiten mit der christlichen Exegese natürlich nur in relativ begrenztem Umfang. sie sind hauptsächlich formaler Natur, insofern als die rabbinischen Middoth auf allgemeingültige logische Regeln zurückgehen. Es ist auch erklärlich, dass die halachische Exegese nicht an Realien interessiert ist, sowie dass es hier nicht möglich ist, das Problem buchstäbliche — symbolische Bibelauslegung zu stellen.

b) *Haggadische Exegese*. Zur Definition von Haggada siehe S. 101. Es fällt schwer, eine scharfe Grenze zwischen halachischer und haggadischer Exegese zu ziehen. Die haggadische Exegese ist indes freier, während sie zugleich stärker auf eine direkte *Auslegung* des Textes ausgerichtet ist. Die allermeisten Werke der jüdischen Traditionsliteratur, welche die Bezeichnung Midrasch tragen, sind als haggadische Midraschim zu betrachten, so z.B. Midrasch Rabba. Vieles haggadische Material, nicht zuletzt solches tannaïtischer Herkunft, ist jedoch in die halachischen Midraschim eingebettet.⁶ Überhaupt gilt von fast allen Midraschim, dass sie das Ergebnis der Arbeit mehrerer Generationen an dem Bibeltext darstellen. Die endgültige Redaktion der klassischen Midraschim dürfte in der amoräischen Zeit (etwa 500 n.Chr.) stattgefunden haben.

Der Form nach lassen sich zwei Typen von Midraschim unterscheiden: exegetische und homiletische. Der exegetische Midrasch — z.B. Genesis Rabba — ist ein Kommentar zu einem Bibelbuch und

³ G. Mayer, *op. cit.*

⁴ Bowker, Targums, S. 43.

⁵ Daube, D., Rabbinic Methods of interpretation and hellenistic rhetoric, HUCA 22/1949, S. 239—64.

⁶ Loewe, R., The plain meaning of Scripture in early Jewish exegesis, Papers of the Institute of Jewish studies I/1964, S. 150.

folgt diesem nicht selten Vers für Vers, während der homiletische Midrasch weitaus selektiver ist.

Was die Entstehung des haggadischen Midrasch betrifft, ist auch die Rolle zu beachten, welche die Targumim gespielt haben können.⁷ Zuweilen lässt sich die Grenze zwischen einem entwickelten Targum, z.B. Ps-Jonathan, und einem einfachen Midrasch nur schwer ziehen. Die frühe jüdische Schriftauslegung (unter „früh“ sind hier die tannaïtische und die amoräische Periode bis etwa 500 n.Chr. verstanden) bietet ein komplexes Bild. Es fällt schwer, diese Exegese mit Hilfe der Fragen zu charakterisieren, die man heute angesichts verschiedener Typen der Auslegung zu stellen pflegt. Es ist klar, dass es die Form historischen Bibelverständnisses, die fast überall in der modernen Exegetik vorherrscht, damals nicht gab. Daraus folgt, dass die Feststellung des *sensus litteralis* des Textes in dieser älteren Form der Schriftauslegung keineswegs dieselbe Rolle spielt. Zwar kann es den Anschein haben, als sei die rabbinische Terminologie zumindest teilweise davon bestimmt, da es mehrere Ausdrücke für die buchstäbliche oder einfache Bedeutung des Textes gibt.⁸ Hier ist auch an die Festlegung einer vierfältigen Bedeutungsschicht des Bibeltextes nach dem Gedächtniswort *pardes: peschať, raz, darasch und sod* im späten Judentum zu erinnern. Der Terminus *peschať* steht für *sensus litteralis* und wurde u.a. mit folgender exegetischer Regel verknüpft:

„Whatever applied use be made of the text for homiletical or exegetical purposes, the text itself can never lose its plain meaning.“⁹

Die Bedeutung von *peschať* wurde indes in der jüngeren Forschung umstritten. Einigen Gelehrten zufolge hat das Wort ursprünglich nichts mit der buchstäblichen Bedeutung zu tun.¹⁰ Ein Beispiel aus Ket. 111 b: R. Dimi legt zwei Deutungen von Gen. 49,11 f. vor. Die Auslegung, welche als *Peschať* des Textes bezeichnet wird, weicht am stärksten von dem ab, was wir den einfachen Sinn nennen würden. Die Rabbiner kannten angeblich nur zwei exegetische Methoden: Halacha und Haggada.

Auch wenn dieser Gedankengang in bezug auf den Terminus *peschať* richtig sein sollte, hebt er nicht die Tatsache auf, dass die jüdische Exegetik die *Sache peschať* kennt. R. Loewe hat im Grunde

⁷ Bowker, Targums, S. 43.

⁸ Dobschütz, L., Die einfache Biblexegese der Tannaim, S. 47.

⁹ Loewe, R. The Jewish Midrashim and patristic and scholastic exegesis of the Bible, *Studia Patristica* I, S. 492—514.

¹⁰ Rabinowitz in *Encyklopaedia Judaica* 13: 330 (s. v. *peschat*).

das traditionelle Verständnis von *peschat* bestritten.¹¹ Ihm zufolge bedeutet *peschat* autoritative Unterweisung, und diese Bedeutung meint er aus der Grundbedeutung von *paschat* „ausstrecken“ herleiten zu können. In Analogie hierzu meint Loewe, man könne bis in talmudische Zeit hinein nicht mit „plain liberalism as a formal branch of rabbinic exegesis“ rechnen.¹² *Peschat* und die übrigen Termini für dieselbe Sache bedeuten höchstens einen Schritt in der Richtung auf einen Unterschied zwischen buchstabengetreuer und nicht buchstabengetreuer Exegese. Loewe lanciert stattdessen die Termini statische und dynamische Exegese, die er in sowohl Halacha wie Haggada exemplifiziert findet.

Wie nun wurde die exegetische Arbeit bei den Juden der ersten Jahrhunderte nach Christus betrieben? Wenn wir die Frage darauf beschränken, für Mesopotamien im vierten Jahrhundert zu gelten, finden wir gute Zeugnisse für eine intensive jüdische Schriftauslegungstätigkeit. Der Unterricht fand an verschiedenen Hochschulen statt, von denen die bekanntesten Nehardea (259 zerstört), Pumbeditha (Blütezeit etwa 250—350, bekannte Namen: R. Josef, Rabbah b. Nahmani, Abbaye und Rava) und Surah waren.¹³ Es fällt auf, dass diese Periode exegetischer Tätigkeit zeitlich mit einer entsprechenden Blüte griechischer (Antiochia) und — zumindest als Ansatz — syrischer Exegetik (Ephräm, Aphrahat) zusammenfällt. Es ist noch zu früh, sich über die Schlussfolgerungen zu äussern, die sich vielleicht von diesem Umstand ausgehend hinsichtlich der Beziehungen zwischen jüdischer und syrischer Exegetik ziehen lassen könnten — dazu wäre eine sorgfältige Analyse des vorliegenden Materials erforderlich. Aber immerhin lässt sich sagen, dass die Möglichkeiten eines Kontaktes vorlagen, nicht zuletzt auf sprachlicher Ebene.

2. GRIECHISCHE SCHRIFTAUSLEGUNG

Kennzeichnend für die Bibelauslegung in der Alten Kirche ist eine sehr grosse Freiheit. Eigentlich lässt sich nur ein einziges exegetisches Prinzip aufstellen: *Omnia ad Christum referenda sunt*. Das hindert nicht, dass es an Ansätzen zu einer massvolleren Exegese mangelt; aber die hauptsächliche Entwicklung bis zum Jahre 300 wird von Prinzipien beherrscht, die ihren Höhepunkt in der alexandrinischen Schule erreichen. Vor allem Allegorese, aber auch figurale

¹¹ Loewe, R., *The plain meaning*, S. 140—85.

¹² Loewe, *op. cit.*, S. 180.

¹³ M. Beer in *Enc. Jud.* 13: 384.

Auslegungen kommen in reicher Zahl vor. So erklärt z.B. Origenes, es gebe Stellen in der Schrift, die jeglicher historischen Bedeutung entbehrten, so dass man also nur mit einer symbolischen rechnen könne (De princ. 4,3,5). Im übrigen setzt Origenes eine dreifache Bedeutung des Bibelwortes an im Einklang mit Platons trichotomischem Schema: die buchstäbliche (σῶμα), die moralische (ψυχή) und die geistige (πνεῦμα).¹⁴ Es ist interessant, diese Terminologie mit derjenigen der Antiochener zu vergleichen. Bei Theodor von Mopsuestia steht σῶμα für die tiefste Bedeutung des Textes: Nicht ausserhalb, sondern in den Worten des Textes wird die Christusprophetie verwirklicht.¹⁵ Es ist zu beachten, dass in einer Exegese von Origenes' Typus die äussere Gestalt der Schrift keineswegs zu etwas Unwesentlichem wird, da jedes Wort, ja jeder Buchstabe, Träger eines göttlichen Mysteriums sein kann.

Origenes übte einen grossen Einfluss auf die nächstfolgende Zeit aus. Dadurch aber, dass sich an mehreren Punkten dogmatische Bedenken erhoben, wurden seine Schriften, darunter die Kommentare, der Heterodoxie verdächtig.¹⁶ Infolge dessen entstand im vierten Jahrhundert eine kräftige Strömung in Richtung auf eine stärker buchstabengetreue Exegese.¹⁷ Man hat von einer allgemeinen Ernüchterung der Exegese in dieser Zeit gesprochen.¹⁸ Wichtige Namen in diesem Zusammenhang sind die antiochenische Exegetenschule, Basilius und die syrischen Theologen in Nisibis und Edessa. Bei ihnen allen lässt sich eine starke Betonung des *sensus literalis* des Textes feststellen. Die Antiochener erklärten ausdrücklich, das Bibelwort habe an und für sich nur eine Bedeutung, die buchstäbliche.¹⁹ Daneben war Figuraldeutung zulässig, jedoch nicht unterschiedslos und nur in dem Umfang, in welchem das NT selbst sich ihrer bedient. Theodor betrachtet nur vier Psalmen als messianisch: 2, 8, 45, 110. Diodor von Tarsos schreibt:

τοῦ ἀλληγορικοῦ τὸ ἱστορικὸν πλεῖστον ὅσον προτιμῶμεν

Er hat ein starkes Gefühl für die historischen Zusammenhänge, in

¹⁴ Quasten, J., *Patrology* II, S. 92 f. Über die Beziehung Origenes zur jüdischen Schriftauslegung, siehe de Lange, N.R.M., *Origen and Jewish Bible exegesis*, JSS 22/1971, S. 362—79.

¹⁵ Bate, H. N., *Some technical terms of Greek exegesis*, JTS 24/1923, S. 63.

¹⁶ Die sog. *origenitischen Streitigkeiten* waren besonders heftig um 300, 400 und 550. Johannes Chrys. nennt die Exegese Origenes „Quatsch“ (Hom. 13 in Gen.)

¹⁷ Telfer, W., *The fourth century Greek fathers as exegetes*, HarvTR 50/1957, S. 94.

¹⁸ Bienert, W. A., „Allegoria“ und „anagoge“ bei Didymos dem Blinden von Alexandria, S. 49 f.

¹⁹ Kihn, H., *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, S. 26 ff.

welche die biblischen Texte hineingestellt sind: „Das pragma selbst ist in Gottes weisem Plan ein typos auf das Kommende hin“.²⁰ Basilius tut einen wichtigen prinzipiellen Ausspruch in seinem grossen Werk *Hexaemeron* (9.80): „Ich kenne die Gesetze der Allegorie, zwar nicht durch eigene Arbeiten, aber durch die anderer. Einige Verkündiger geben nicht zu, dass die Schriften einen buchstäblichen Sinn haben. Sie nennen Wasser nicht Wasser, sondern etwas anderes. Sie deuten eine Pflanze oder einen Fisch nach ihren eigenen launenhaften Einfällen. Sie ändern die Natur der Kriechtiere und der wilden Tiere so, dass sie zu ihren Allegorien passen, ähnlich denjenigen, welche Phänomene in Träumen ihren eigenen Zwecken entsprechend deuten. Wenn ich das Wort Gras höre, verstehe ich, dass Gras gemeint ist. Pflanze, Fisch, wildes Tier, zahmes Tier — ich fasse das alles buchstäblich auf, denn ich schäme mich nicht des Evangeliums“.²¹ Diese programmatische Erklärung — die für einen grossen Teil der griechischen Exegetik des 4. Jahrhunderts gelten kann — hindert jedoch Basilius nicht daran, in derselben Arbeit eine kühne Allegorese durchzuführen (*Hex.* 5.9). Im grossen ganzen hält er sich aber an die angeführte Absicht.

Theodor bedient sich zur Erforschung des gegebenen Textes einer formal hoch entwickelten Exegetik. Er vergleicht Lesarten, beobachtet Einzelheiten, stellt den Zusammenhang dar, führt Parallelstellen an, charakterisiert den Text durch Adverbien und Partizipien.

Die Betonung des *sensus litteralis* bei diesen Theologen hängt aller Wahrscheinlichkeit nach mit einer starken Abhängigkeit von der Philosophie des Aristoteles zusammen. Für Aristoteles und seine Schule waren die Ideen den Dingen immanent und gehörten nicht, wie für die Platoniker, einer himmlischen Welt an. Infolge dessen zog die äussere Form der Dinge ein grosses Interesse auf sich. Auf das Gebiet der Exegetik übertragen bedeutete das ein gesteigertes Interesse an der buchstäblichen Bedeutung und erweiterte Möglichkeiten, einen Text in seinem rechten Zusammenhang und unter Beachtung seines Zweckes zu deuten. Der Aristotelesschüler Jamblichos formulierte „das exegetische Gesetz der Einheitlichkeit“: Bei jedem Text ist seine Absicht, *skopos*, festzustellen, von der aus die Deutung der Einzelheiten des Textes geschehen kann.²² Gerade diese Fähigkeit, einen übergreifenden Gesichtspunkt zu finden, fehlt der kirchlichen Exegese häufig, die den Text atomistisch zerteilt.

²⁰ Schweizer, E., Diodor von Tarsus als Exeget, *ZNW* 40/1941, S. 60..

²¹ Sein Bruder Gregorius von Nyssa verteidigt die Allegorese gegen kirchliche Angriffe (PG 44: 756 B und 757 A). Ambrosius hebt in *Hexaemeron* (z.B. 2: 17 und 6: 6) die Vorteile der buchstäblichen Erklärung hervor.

²² H. Schreckenbergs in *RAC* 6: 1186 (s. v. Exegese).

3. SYRISCHE SCHRIFTAUSLEGUNG

Ephräm ist die Portalfigur der syrischen Literatur. Er ist indes keineswegs der erste, der in dieser Sprache geschrieben hat. Die syrische Literatur der Zeit vor Ephräm ist jedoch nur zu einem geringen Teil erhalten. Wir haben hier Tatians Diatessaron, Reden des Philosophen Melito, Liber Legum Regionum und die Thomasakten zu nennen. Die mögliche Bedeutung dieser Schriften für Ephräm wird an den fraglichen Stellen erörtert werden. Da es sich dabei nicht um Bibelkommentare oder auch nur theologische Arbeiten im eigentlichen Sinne handelt, können wir nicht mehr als punktuelle Einflüsse auf Ephräms Exegese erwarten.

Weit interessanter für Ephräms Theologie ist Aphrahat „der persische Weise“. Er hat dreiundzwanzig *tahwite* hinterlassen, was man passend mit „demonstrationes“ wiedergeben kann.²³ Sie entstanden in den Jahren 336—345, also gleichzeitig mit Ephräms früher Produktion. Diese Schriften sind von besonderem Gewicht, u.a. deshalb, weil sie ein fast vollständiges Fehlen von Einflüssen seitens abendländischer Theologie verraten.

Aphrahat ist ein eminenter Schrifttheologe und nennt sich selbst einen „Schüler der heiligen Schriften“.²⁴ Seine Schriften haben eher den Charakter von Testimoniensammlungen als von eigentlichen Kommentaren. Er ist besonders darum bemüht, den Juden gegenüber aufzuzeigen, dass das Christentum die rechte Erfüllung und Fortsetzung des AT ist. In dieser Absicht greift er jedoch nur sehr selten zu allegorischen Auslegungen, sondern hält sich ziemlich durchweg an die buchstäbliche Bedeutung. Ihm liegt besonders daran zu betonen, dass die alttestamentliche Prophetie in Christus erfüllt *ist*. Zu Aphrahats Anwendung von Haggada siehe S. 132.

ZUSAMMENFASSUNG

Ephräm lebte und wirkte im 4. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Exegetik. Diese Beurteilung gilt für sowohl jüdische wie griechische und syrische Theologie. Auf jüdischem Gebiet entstanden die grossen haggadischen Midraschim, und in verschiedenen Hochschulen blühte eine intensive Schriftforschung. Im östlichen Teil der Kirche entwickelte sich die antiochenische Exegese mit ihrer starken Betonung des *sensus litteralis*. Der im Sassanidenreich lebende Aphrahat legte

²³ Herausg. von I. Parisot in *Patrologia Syriaca* I 1—I 2.

²⁴ Dem. XXII: 26.

die Schrift in einer Weise aus, die stark an die frühen antiochenischen Theologen erinnert. Es ist interessant, dass eine alte Tradition die älteste Christenheit in Edessa gerade mit Antiochia verknüpft, siehe S. 1. Könnte sich daran die späterhin sehr starke Abhängigkeit von Theodor, „dem seligen Ausleger“, spiegeln? Gleichzeitig lebte und wirkte Ephräm. Obschon er am Rande des Römischen Reiches lebte und obschon viel von der exegetischen Literatur jener Zeit verschollen ist, verfasste er seine Kommentare offensichtlich nicht in einem exegetischen Vakuum.

KAPITEL III

SYMBOLISCHE BIBEL AUSLEGUNGEN: FIGURALDEUTUNGEN UND ALLEGORIEN

1. DIE UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN FIGURALDEUTUNGEN UND ALLEGORIEN UND DAS VORKOMMEN SYMBOLISCHER BIBEL AUSLEGUNGEN BEI EPHRÄM

Vergleicht man die Kommentare zu Genesis und Exodus mit modernen exegetischen Kommentaren zu diesen Bibelbüchern, fällt ein deutlicher Unterschied ins Auge. Er tritt in mehreren verschiedenen Hinsichten hervor, wie z.B. in bezug auf Textkritik, philologische Hilfsmittel, Kenntnisse von Realien u.a.m. Der grösste Unterschied besteht indes darin, dass Ephräm sich bei seiner Bibelauslegung zweier Methoden bedient, die man heutzutage in streng wissenschaftlichen Zusammenhängen nicht mehr als legitim ansieht: Figuraldeutung und Allegorese. Um den Unterschied zwischen ihnen zu verdeutlichen, ist es notwendig, zunächst etwas Allgemeines über die symbolische Bibelauslegung zu sagen; dieser Terminus soll hier als eine zusammenfassende Bezeichnung für Figuraldeutung und Allegorese verwendet werden.

Ein bezeichnender Zug der älteren Exegese ist, dass man bei einem heiligen Text häufig mit mehreren Bedeutungsschichten rechnet. Wir haben dabei zu beachten, dass der Exeget damit nicht meinte, sich von dem Wortlaut des Textes zu entfernen. Die tiefere, symbolische Bedeutung betrachtete man als in den Worten des Textes verborgen; nun galt es, sie mit Hilfe der Erleuchtung des Glaubens ans Licht zu ziehen. Es geht hier nicht an, eine Geschichte der symbolischen Bibelauslegung zu schreiben, aber es ist darauf hinzuweisen, dass die Kirchenväter eine Legitimation für diesen Typus der Exegese in einer grossen Anzahl neutestamentlicher Stellen sahen. Z.B.: „Und fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen in der ganzen Schrift aus, was darin von ihm gesagt war“ (Luk

24,27). Ferner Paulus' Ereuna der Wüstenwanderung in 1 Kor 10 (man beachte das Wort τυπικῶς in V. 11) und Hagar und Sara in Gal 4 (man beachte das Wort ἀλληγορούμενα in V. 24).

Die beiden angeführten griechischen Wörter aktualisieren die Distinktion zwischen Allegorese und Figuraldeutung. Ihr Verhältnis zueinander wurde in der neueren exegetischen Literatur zum Gegenstand einer lebhaften Debatte. Die alte Grenzziehung — wie sie sich bereits bei den antiochenischen Exegeten spiegelt — ist klar. Die Figuraldeutung wird auf historische Phänomene bezogen, sie „stellt einen Zusammenhang zwischen zwei Geschehnissen oder Personen dar, in dem eines von ihnen nicht nur sich selbst, sondern auch das andere bedeutet, das andere hingegen das eine einschliesst oder erfüllt“.¹ Besonders wird die Wichtigkeit des Umstandes betont, dass bei einer Figuraldeutung beide Glieder auf der historischen Ebene liegen.² Was den Anwendungsbereich der Figuraldeutung betrifft, so wird sie zuweilen streng darauf beschränkt, lediglich Geschehnisse zu umfassen, in der Regel aber darauf ausgedehnt, sich auch auf Personen zu beziehen, während Einrichtungen und Dinge zumeist als ausserhalb ihrer Reichweite liegend angesehen werden.³ Es wurde auch behauptet, dass die Figuraldeutung eine im strengen Sinne *exegetische* Methode sei.

Diese scharfe Grenzziehung zwischen Figuraldeutung und Allegorese dürfte häufig von dem Willen diktiert worden sein, die Allegorese als ein legitimes Auslegungsprinzip in Misskredit zu bringen. Vom objektiven Gesichtspunkt lässt sich eine solche Willkür natürlich nicht akzeptieren. Soll die Figuraldeutung zur einzig legitimen Methode von den beiden erklärt werden, müsste das auf andere Weise geschehen als durch eine im vorhinein aufgestellte Distinktion.

Einen geeigneten Ausgangspunkt für eine Analyse des Figura-Begriffs bietet die Beschreibung der Allegorese als einer unhistorischen Methode der Schriftanwendung. Die Allegorie, so heisst es, spielt in einer zeitlosen Umgebung, in der der Wortlaut des Textes sich auf übersinnliche, geistige Phänomene beziehen darf. Die Allegorese hat auch einen viel weiteren Anwendungsbereich als die Figuraldeutung, die eine exegetische Methode darstellt.

Hiergegen wurde eingewendet, dass die Beschreibung der Allegorie als unhistorisch einseitig sei und sich auf eine begrenzte Textauswahl

¹ Auerbach, E., *Figura*, Archivum Romanicum 22/1938, S. 468.

² Auerbach, *op. cit.*, Siehe auch v. Rad, G., *Theologie des Alten Testaments* 2. S. 388 ff.

³ Goppelt, L., *Typus* S. 18, Lampe, G. W. H. & Woolcombe, K. J., *Essays on typology*, S. 39 f.

gründe.⁴ In bezug auf Philo dürfte dies zutreffen, aber im übrigen lassen sich Beispiele in reicher Zahl für historische Allegorien beibringen. Zu den bekannteren dürfte Paulus' Exegese in Gal 4 gehören. Dort wird ausdrücklich der Terminus ἀλληγορούμενα benutzt, den u.a. Johannes Chrysostomos als einen uneigentlichen Ausdruck für Figuraldeutung oder Typologie erklärt.⁵ Die totale terminologische Verwirrung auf diesem Gebiet in der Alten Kirche, nicht zuletzt im syrischen Sprachraum, zeugt deutlich davon, dass die Grenzziehung zwischen den beiden Methoden zumindest damals als nicht allzu scharf empfunden wurde.⁶

Wie soll man nun die Beziehung der beiden zueinander beschreiben? Recht oft liegt es ja klar zu Tage, dass es sich um verschiedene Auslegungsmethoden handelt. Auerbach betrachtet die Figuraldeutung als Unterabteilung der allegorischen Methode, von der sie sich durch ihre Verankerung in der Geschichte unterscheidet. Dass die extremen Fälle von Allegorese und Figuraldeutung sich ohne weiteres unterscheiden lassen, liegt auf der Hand. Dazwischen aber erstreckt sich ein weites Feld, das sich nur sehr allgemein als symbolische Bibelauslegung rubrizieren lässt, wobei eine nähere Entscheidung nur von Fall zu Fall getroffen werden kann. Man hat auch die Fälle zu beachten, in denen einer grundlegenden Figuraldeutung eine oder mehrere untergeordnete Allegorien in illustrativer Absicht angefügt werden — dies kommt nicht selten bei Ephräm vor. Sehr häufig begegnet bei ihm (in den Hymnen) ein reichlicher Gebrauch des Symbolbegriffs ohne Bezug auf besondere biblische Texte. Sonne, Mond, das Öl, das Meer usw. können auf ihre Symbolfunktionen hin analysiert werden. Da hier nur selten ein bestimmter Bibeltext den Ausgangspunkt bildet, kann man nur im uneigentlichen Sinne von Allegorese sprechen.

Welche exegetischen Interessen haben wohl zur Entstehung einer allegorischen Auslegungstradition beigetragen? Die griechische Allegorie, insbesondere die Form, die sich in der Homerexegese entwickelte, verfolgte zweierlei Ziel: 1) wollte sie die tieferen Bedeutungsschichten, ὑπόνοιαι, enthüllen und 2) die Mythen gegen die Anklage der Lästerung und mangelnden Moral verteidigen.⁷ Im An-

⁴ Barr, J., *Old and new in interpretation*, S. 105 f.

⁵ Lampe, G. W. H. & Woolcombe, K. J., *op cit.*, S. 56.

⁶ Auerbach, *op. cit.*, S. 454. — Weder Clemens Alex., noch Origenes oder Didymos der Blinde unterschieden zwischen Allegorie und Typologie, Bienert, W. A., „Allegoria“ und „anagoge“ bei Didymos dem Blinden von Alexandria, S. 163.

⁷ Lampe & Woolcombe, *op. cit.*, S. 51.

schluss hieran entwickelten sich zwei Formen der Allegorese: eine positive und eine negative. Man hat behauptet, die erstere Funktion sei in der griechischen sowohl wie in der jüdischen und christlichen Exegese die primäre gewesen.⁸ Ganz offensichtlich hatte aber auch die apologetische Funktion zuweilen grosse Bedeutung, nicht zuletzt wenn es darum ging, mit der anthropomorphen Ausdrucksweise der Schrift zurechtzukommen (Philo, Origenes) oder wenn man meinte, dass eine wörtlich aufgefasste und ausgelegte Aussage zu unsinnigen Folgerungen führte.⁹ Was die Figuraldeutung betrifft, so ist sie durch ihr ziemlich häufiges Vorkommen im NT in den Augen der Exegeten späterer Zeiten bereits legitimiert. Für die jüdische Schriftauslegung spielt die Figuraldeutung nicht dieselbe Rolle wie für christliche Exegese. Zu erwähnen ist jedoch die rabbinische Maxime:

ma'aseh 'abot siman labanim,

das Leben der Patriarchen bildete ihre Kinder vor.¹⁰ Hier handelt es sich allerdings eher um eine allgemeine Beobachtung in der Schrift als um ein im strengen Sinne exegetisches Prinzip.

Kommen symbolische Bibeldeutungen bei Ephräm häufig vor? Etliche Äusserungen in den Hymen sprechen dafür. So heisst es in Virg 20,12: „Überall (siehst du) wenn du hinblickst, sein Symbol. Und wo (immer) du liest, findest du seine Typen.“ Ferner in C Nis 39,17: „Dieser Jesus hat uns die Symbole zahlreich gemacht. In die Wogen seiner Symbole bin ich gefallen.“ Ephräm ist indes ziemlich zurückhaltend, was symbolische Auslegung des Textes an sich betrifft (in den Hymen handelt es sich zumeist um einzelne Verse). Hingegen wird nicht selten ein Bibelvers oder eine Gestalt aus der biblischen Geschichte zum Ausgangspunkt für weitreichende Reflexionen gewählt. Zum Auftreten symbolischer Bibelauslegungen in den Kommentaren siehe unten.

Hat sich Ephräm irgendwo prinzipiell über seine symbolische Bibelauslegung ausgelassen, einen hermeneutischen Schlüssel zu ihr gegeben? Virg 8—11 hat zufolge einer zum Text gehörende Nachschrift folgendes Thema: „Die Deutung der Symbole unseres Herrn“ (*pušaqa razaw d'maran*). Hier handelt es sich jedoch eher um eine zusammenfassende Durchsicht der Symbole der Schrift und der Schöpfung. Ebenso ist es bei der anderen Zusammenfassung des

⁸ Lampe & Woolcombe, *op. cit.*, S. 51. Siehe auch Joosen—Waszink, Allegorese, in RAC 1: 238 ff. und zur jüdischen Allegorese Heinemann, I., Altjüdische Allegoristik.

⁹ Pépin, J., L'absurdité, signe de l'allégorie, *Studia Patristica* II, S. 395—413.

¹⁰ Levene, S. 316.

Symbolbegriffs in Virg 28—30. Ephräm beschreibt eingehend das reichliche Vorkommen von Symbolen im AT, NT und in der Natur und wie diese drei Arten der Offenbarung miteinander harmonieren. Am nächsten dürften wir einer hermeneutischen Schlüsselaussage in Virg 8,23 kommen: „Da sie (die Schriftgelehrten) dich ans Kreuz hefteten, — hat dein Kreuz die Schrift erklärt (*targem*)“.¹¹ Es verdient in diesem Zusammenhang neuerliche Betonung, dass es Ephräm zufolge unmöglich ist, die Symbole der Schrift von denen der Natur zu isolieren. Er rechnet nicht mit einer natürlichen und einer besonderen Offenbarung, die hermetisch gegeneinander abgedichtet wären. Die Symbole der Natur und die der Schrift bilden ein untrennbares Ganzes: die Schöpfung, in der sich die göttliche Weisheit bald in den Naturphänomenen und bald in der Schrift offenbart hat. Dieses Gleiten zwischen den beiden Typen von Symbolen ist sehr charakteristisch für einen grossen Teil von Ephräms Hymnen, während wir es in den Kommentaren fast ausschliesslich mit Figuraldeutungen im üblichen Sinne zu tun haben.

Noch eine Frage bleibt hier zu stellen: liegen für Ephräm die Symbolbedeutungen der Schrift auf einer äusserlichen, jedermann zugänglichen Ebene, oder meint er — im Einklang mit Origenes und den meisten anderen Kirchenvätern — dass ein tieferes Eindringen in die Schrift im Glauben erforderlich sei? In Virg 5,15 heisst es: „Das Öl eilte wie ein Bote und kennzeichnete und schuf Gleichnisse, deren Auslegungen (*pušaqaihon*) leicht sind (*d'elilin*) wegen unseres Herrn“. Hier wird das Öl ausführlich als ein Schlüssel zu der symbolischen Ebene der Schrift beschrieben, deren Auslegungen dadurch leicht seien. Wenn Ephräm beschreibt, wie die Bibel von Symbolen überfließt (z.B. in Virg 20,12 und C Nis 39,17), erhält man den Eindruck, dass die symbolische Bedeutung unmittelbar zugänglich sei. Gewisse Stellen lassen indes deutlich erkennen, dass Ephräm den orthodoxen christlichen Glauben für ein rechtes Eindringen in die Symbolik der Schrift voraussetzt. In HdF 35 wird der Gedanke entwickelt, dass die Natur eine Quelle der Verwirrung für Manichäer und Heiden sei und die Schrift eine solche für die Arianer. „Die Aussenstehenden betrachteten die Natur und kamen zu Schaden, — die drinnen lasen die Schriften und gerieten in Verwirrung“ (HdF 35,1). Hier wird zwar nichts Direktes über die Symbolfunktion der Schrift ausgesagt, aber es wird klar, dass diese Bedeutungsebene zwar an und für sich den Arianern zugänglich ist, sie jedoch keinen

¹¹ Vgl Virg 9,15: „Denn nur Christus hat vollendet+die Symbole (der Schriften) durch sein Kreuz — ihre Typen an seinem Körper,+ihren Schmuck durch seine Schönheit, und sie alle durch sich selber ganz.“

Nutzen davon haben — eher das Gegenteil. Man kann nicht als *tabula rasa* an die Schrift herankommen. Daher heisst es: „Lasst euch von den Schriften zurechtweisen wie auch von der Natur. Denn beider Sinn ist ein und derselbe, wenn man mit Einsicht lauscht“ (CSCO Script. Syri 55 Sermo II, 1557). Der Zusatz „mit Einsicht“ (syr. *peruša'it*) dürfte nicht unwesentlich sein. Darin liegt für Ephräm eingeschlossen, dass die Schrift ihr eigener Dolmetscher sein soll (*sui ipsius interpretes*), aber auch, dass die Schrift vom Bekenntnis der Kirche (*regula fidei*) her auszulegen ist.

2. EXEGETISCHE TERMINOLOGIE

Wenn Exegeten mit dem Vorhandensein mehrerer Bedeutungsschichten in den heiligen Schriften rechnen, entsteht beinahe mit Notwendigkeit eine zuweilen recht komplizierte exegetische Terminologie. Ephräm bildet hierin keine Ausnahme; in verschiedenen Termini versucht er, seine symbolische Bibelauslegung auszudrücken.

In C Gen Proöm. 4 (4: 2—5) legt Ephräm eine Zusammenfassung über die Symbole in Genesis und Exodus vor: „Er (Mose) schrieb von den Mysterien des Sohnes, die gezeichnet wurden, als die geschaffenen Dinge entstanden. Er zeichnete seine Typen, die in den früheren Gerechten (den Gerechten des alten Bundes) und in Allegorien¹² geformt worden waren, die durch das Werk seines Stabes angedeutet worden waren.“ Hier begegnen nicht weniger als sechs Termini, die sich sämtlich auf die symbolische Schriftdeutung beziehen:

1) *Raza*. Dies Wort kommt bei Ephräm sehr oft vor. Das Wort¹³ wird sowohl für eine figurative wie allegorische Schriftauslegung verwendet und häufig am besten mit *Mysterium* wiedergegeben. Eine klare Grenze zwischen *raza* und *tupsa* lässt sich nicht ziehen. Hingegen kann *tupsa* nicht die konkrete Bedeutung haben, die *raza* ziemlich oft hat: Sakrament.¹⁴

2) *Rešam*. Grundbedeutung: ausgraben, skulptieren, künstlerisch ausführen.¹⁵ Daraus entwickelten sich die Bedeutungen „mit einem

¹² Nach diesem Wort, *pelete*, ist ein Wort in dem syrischen Text völlig weggefallen.

¹³ Vermutlich aus dem Persischen ins Aramäische entlehnt, es kommt in der Bedeutung „geheimnisvolle Bedeutung“ bereits im Buch Daniel vor, wo es von der LXX und Theodotion durch *mysterion* wiedergegeben wird.

¹⁴ Beck, E., Symbolum und Mysterium bei Aphrahat und Ephräm, OrChr 42/1958, S. 19—40.

¹⁵ TS II: 3985.

Zeichen versehen“ und „symbolisch bezeichnen, vorbilden“, die den exegetischen Inhalt des Wortes in *pe'al* und *'etpe'el* ausmachen und die bei Ephräm und anderen syrischen Autoren häufig sind. Dieses Verb wird sowohl von Figuraldeutungen wie Allegorien benutzt, was ja auch ganz natürlich ist.

3) *ṭupsa*. Dies Wort ist neben *raza* der üblichste exegetische Terminus bei Ephräm. Das Syrische hat es aus dem Griechischen entlehnt, wo es bei den Kirchenvätern häufig für typologische Deutungen steht. Merkwürdigerweise kommt dieses Wort, das in den Hymnen sehr häufig ist, nicht in C Gen und C Ex vor ausser an der angeführten Stelle in C Gen Proöm. 4. Allerdings fehlt *ṭupsa* nicht ganz, es begegnet vielmehr in anderen Funktionen, nicht als exegetischer Terminus, wenigstens zweimal in den Kommentaren. In C Gen 16: 1 (76: 27) wird Gen 18,21 so ausgelegt, dass Gott hierdurch den Richtern ein Beispiel (*ṭupsa*) gibt, und in C Ex 8: 1 (136: 23) wird von den Fröschen der ägyptischen Magier (Ex 8,7) als *'urd'e d'ṭupsa* (Tonneau: *ranas typicas*) gesprochen und sie werden Moses wirklichen (*šarirta*) Fröschen gegenübergestellt. An dieser letzteren Stelle liegt eine Spezialbedeutung von *ṭupsa* vor, während zugleich das Gegensatzverhältnis Typus — Wirklichkeit bezeichnend ist und auch für die exegetische Problematik Relevanz besitzen dürfte. Am besten übersetzt man im Einklang mit dem Vorschlag in TS I: 1448 *ranae fictae*.

Zum Vergleich mit Ephräms Gebrauch von *ṭupsa* in den Kommentaren kann man Aphrahats *Demonstrationes* anführen. Dort ist das Wort fünfmal belegt, aber kein einziges Mal von Christus in einer Figuraldeutung. Zweimal (I 93,19 und 532,11) bedeutet es Vorbild, Beispiel und einmal konkret *documentum* (I 445,16). Zweimal wird es von Vorbildern benutzt: der Stein in Gen 28,11 (I 445,16) und Gideon als Vorbild der Taufe (I 344,23).

4) *šar*. Grundbedeutung: „formen, malen, beschreiben“, ferner „symbolisch darstellen, vorbilden“;¹⁶ in dieser Bedeutung kommt es häufig bei Ephräm vor.

5) *P'leta* mit der Grundbedeutung: *parabola*, *proverbium*, *allegoria*.¹⁷ Das Wort ist bei Ephräm ziemlich selten, begegnet aber in den echten Schriften u.a. in HdF 73,1 85,1 und Virg 5,15. In dem einen Fall wird von der Sonne als einem Symbol für den Vater, dem Licht für den Sohn und der Wärme für den Heiligen Geist gesprochen, und an der anderen Stelle (HdF 85,1) heisst es, die Perle sei ein Bild des Unsichtbaren. In Virg 5,15 ist die Rede von den Gleichnissen des Öls.

¹⁶ TS II: 3383

¹⁷ TS II: 3131.

6) *R^emaz* hat die Grundbedeutung „nicken, durch Nicken andeuten“.¹⁸ In den Kommentaren kommt es nur in Proöm. und C Gen 1:1 vor.¹⁹

Die oben mitgeteilte Übersicht dürfte zeigen, dass Ephräm in der exegetischen Terminologie keinerlei Unterschied zwischen Figuraldeutung und Allegorien macht — ganz einfach weil er nicht fand, dass zwischen ihnen ein Unterschied bestehe. Ein und derselbe Terminus kann für beide Auslegungsmethoden gebraucht werden, und zwar gilt das für Verben wie für Nomina. Diese terminologische Unklarheit ist in der Alten Kirche ziemlich üblich. In den Thomasakten finden wir folgende Aussage, die ebenfalls klar beleuchtet, in welche etablierte Auslegungstradition Ephräm eintreten konnte: „Und er hörte niemals auf, ihnen zu predigen und zu ihnen zu reden und ihnen zu zeigen, dass es Jesus Messias war, von dem die Schrift redete, und dessen Typen (*ṭupsaw*) und Mysterien (*razaw*) und Gleichnisse (*juqanaw*) das Gesetz und die Propheten aufzeigten“.²⁰ Vgl C Gen Proöm. 4. Hätte man *ṭupsa* und *raza* so völlig nebeneinander stellen können, wenn man einen klaren Unterschied zwischen ihnen und den Auslegungsmethoden, die sie vertraten, gesehen hätte? Vgl auch Hymni et Antiphonae quae trib. S. Simoni bar Sabbae: „Durch die Augen des Verstandes und der Liebe sollen wir alle Christus durch seine Mysterien und Typen (*raze w^eṭupsa*) sehen, die er uns übergeben hat“.²¹ *Ṭupsa* und *raza* parallelisiert Ephräm in HdF 49,5.

3. ÜBERPRÜFUNG SYMBOLISCHER BIBEL AUSLEGUNGEN IN DEN KOMMENTAREN

Unten folgt eine Übersicht über symbolische Auslegungen in den Kommentaren zu Genesis und Exodus. Die Auslegung von Gen 49 wird besonders behandelt, einmal weil wir hier die grösste zusammenhängende symbolische Auslegung eines Textes in den Kommentaren überhaupt vor uns haben, und zum anderen, weil sie von prinzipiellem Interesse ist. Zu jeder einzelnen Stelle wird komparatives Mate-

¹⁸ TS II: 3929.

¹⁹ In C Gen 1:1 teils Nomen, teils Verbum. Jansma (Beschreibung, S. 314) schlägt vor, dass hier *remza* allegorice übersetzt werden müsse. ansatt Tonneaus in ictu oculi. Jansmas Vorschlag dürfte wohlbegründet sein, ganz besonders, da er einen guten Parallelismus zur Verbform ergibt.

²⁰ Klijn, A. F. J., The acts of Thomas, S. 96.

²¹ PS I 2: 1052.

rial aus griechischen und syrischen Theologen angeführt, soweit solches vorliegt. In einigen Fällen werden auch jüdische Auslegungen herangezogen.

C Gen 1: 28

Auslegung von Gen 1,26: „Zu wem sprach Gott? Hier und anderenorts, wenn er schuf, ist es deutlich, dass er zu seinem Sohn sprach. Der Evangelist sagt von ihm: Alles ist entstanden durch ihn, und ohne ihn ist nichts entstanden, was entstanden ist. Und Paulus zeugt von ihm und sagt: Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und Unsichtbare“ (23: 18—23).

Hiermit lässt sich C Gen 8: 3 (66: 15) vergleichen, wo eine entsprechende christologische Deutung von Gen 11,7 vorliegt. In C Gen 2: 34 heisst es von Gen 3,22, Gott habe im Mysterium (*raza*) die Dreieinigkeit offenbart. Das Interessante an diesen Auslegungen ist, dass die neutestamentliche Perspektive ungewöhnlich stark hervortritt. Der allegorische Zug ist nicht auffällig, eher wird der Text unter einem christlich dogmatischen Gesichtswinkel gesehen. Die Dreieinigkeitslehre und ihre Verankerung sowohl im AT wie im NT spielt für Ephräm eine sehr grosse Rolle. In den gegen die Arianer gerichteten Hymnen bildet die Trinitätslehre das Hauptthema, z.B. HdF 73—77. Gen 1,26 wird in HdF 6,7 und Nat 3,8 angeführt, beide Male mit einer christologischen Auslegung. Dass die Schöpfung durch den Sohn geschah, wird auch in C Gen Proöm. 5 betont.

Gen 1,26 wurde schon früh zu einer wichtigen Stelle in der theologischen Debatte zwischen dem Judentum und der jungen Kirche. Bereits bei Justin ist die Problemstellung aufschlussreich präzisiert. Das jüdische Argument gegen die trinitarische Auslegung war anscheinend zumeist, dass sich der Plural auf die Engel beziehe.²² Möglicherweise wurzelt die relative Umständlichkeit, mit der Ephräm seine Deutung unterbaut, in seiner Kenntnis des jüdischen Verständnisses dieser Stelle. Im übrigen ist zu beachten, dass unter den Variantenlesungen zu LXX, welche die Rabbiner kannten, sowohl Gen 1,26 wie 11,7 mit singularischen Verbformen aufgeführt waren²³

C Gen 2: 24

Auslegung von Gen 3,8: „Der Klang der Schritte, die vor Gott kamen, war ein Vorbild Johannes des Täufers, er, der vor dem Sohne

²² Wilson, R. McL., The early history of the exegesis of Gen 1,26, *Studia Patristica* I, S. 420.

²³ Bowker, Targums, S. 319.

kommen sollte: Und er hat seine Worfsschaufel in der Hand; er wird seine Tenne fegen und den Weizen in seine Scheunen sammeln; aber die Spreu wird er verbrennen mit unauslöschlichem Feuer“ (40: 12—17).

Das syrische Wort für „Vorbild“ ist *šar*, *pe pte* akt.

Die originelle Auslegung, die Ephräm hier vorlegt, scheint in der altkirchlichen Exegese ziemlich einmalig zu sein. Der Anthropomorphismus, der darin liegt, dass man Gott wie einen Menschen im Paradies wandern hört, hat jedoch den Gegenstand von Kommentaren gebildet. So meint z.B. Išodad, dass Gott bei seiner Ankunft auf der Erde den Boden und die Bäume erzittern liess, um dem Menschen seine Übertretung einzuschärfen und ihm zur Besserung zu verhelfen.²⁴ Es ist derselbe Gedanke, den Ephräm zuvor im selben Paragraph entwickelt, und zwar mit dem Zusatz, dass Gott mit seinem Kommen zögerte, um Adam und Eva zu bestrafen (40: 7). Auch in Ephräms übrigen Schriften ist diese Stelle nicht zitiert und ausgelegt. Vielleicht könnte man eine Anspielung auf die Auslegung von Gen 3,8 in folgenden Worten in Epiph 1.9 sehen: „Es rief Johannes: + Nach mir kommt er — und (doch) ist er älter als ich. + Ich bin nur die Stimme, — nicht das Wort.“ Hier wird dasselbe Wort für Stimme, *q^ela*, gebraucht, wie in C Gen 2: 24, aber es ist wahrscheinlicher, dass das Wort in der Hymne eine Reminiszenz von dem Jesajazitat in Matth 3.3 ist, wo ebenfalls *q^ela* verwendet wird.

C Gen 5: 1

Auslegung von Gen 5,3: „In Seth, der Adam völlig gleich war, ist das Bild des Sohnes abgezeichnet, er, der vom Vater gezeichnet ist, der ihn geboren hat, wie Seth von Adam, der ihn gebar“ (54: 27—29).

In der biblischen Erzählung in Gen 3 wird nicht expressis verbis gesagt, dass die in der Schöpfung geschenkte Gottebenbildlichkeit verloren ging. Aus Gen 5.1—3 dürfte sich eher das Gegenteil herauslesen lassen. Gen 6,5 ff setzt jedoch eine fortlaufende Verschlechterung des Menschengeschlechtes voraus, woran die jüdische Auslegung angeknüpft hat. Nach Gen R 23: 6 wurden die Menschen bis zu Enos nach dem Bilde Gottes geschaffen, danach aber verschlechterten sich die Geschlechter und es wurden Zentauren geschaffen.

Nun meint Ephräm offenbar nicht, dass Seth zu vollkommener Gottebenbildlichkeit geschaffen war. Wenngleich er Gen 3 nicht ganz dieselbe Bedeutung beizumessen scheint wie es die orthodoxe christ-

²⁴ Išodad Gen. 84 — dieselbe Auslegung bei Procopius Gazaenus, PG 87: 1, 197 A.

liche Dogmatik tut, ist es nach dem Brudermord in Gen 4 unmöglich, von einer vollkommenen Gottebenbildlichkeit zu sprechen. Seth und Christus lassen sich nur von den Relationen zu ihrem jeweiligen Vater her parallelisieren. Sie waren beide ihrem Vater völlig gleich, d.h. Gott bzw Adam nach dem Fall.

Der Figuraldeutung Seth — Christus entsprechen ein paar Auslegungen in Ephräms übrigen Schriften, vor allem in CH 5,12, wo es von Adam und Seth heisst: „Sie waren gehüllt in die Symbole + unseres Herren und seines Erzeugers“. Ferner in Nat 1,21: „Jener Seth, der an die Stelle Abels trat, + schaute nach dem getöteten Sohne aus“. Vgl Nat 1,48.

Eine ähnliche, wenngleich nicht identische Auslegung hat der anonyme Kommentator.²⁵ Nach gewissen jüdischen Traditionen war Seth ein Vorfahre des Messias.²⁶ In dem Buch der Schatzhöhle wird von Seth als „dem schönen, einem mächtigen Mann und Adam vollkommen (sic!) gleich“ gesprochen.²⁷

C Gen 10: 2

Auslegung von Gen 13,14—17: „Nachdem Lot davongezogen war, offenbarte sich der Herr dem Abraham und sprach zu ihm: Stehe auf und durchwandere das Land in seiner Länge und Breite, denn ich will es dir geben. Hier wird deutlich das Kreuz gezeichnet. Das Land, das im Mysterium des Kreuzes den alten Vätern verheissen wurde, aus ihm hat er um des Kreuzes willen die anderen Einwohner (eig. Erben) vertrieben“ (68: 10—12).

Termini: *raz* und *’etpe’el* von *rēšam*.

Genau wie in C Gen 2: 24 bietet Ephräm hier eine Auslegung, die sich anderenorts nicht belegen lässt. Augenscheinlich hat die Bemerkung des Textes über die Länge und Breite Ephräm an das Kreuz denken lassen. Man kann damit vergleichen, dass in HdF 18,2 der Flug der Vögel an das Kreuz erinnert. Die ganze Schöpfung ist sozusagen mit dem Kreuze Christi gestempelt: „Als er schuf, hat er alles im Symbol des Kreuzes geschaffen“ (HdF 17,11).

C Gen 20: 3

Im Zusammenhang mit der Auslegung von Gen 22: „Abraham sah einen Widder in einem Baum, und er nahm ihn und opferte ihn zu

²⁵ Levene, S. 80.

²⁶ Ginzberg, *Legends*, 1: 121.

²⁷ Bezold, C., *Die Schatzhöhle*. S. 8. In einem koptischen *Jeremia Apocryphon* heisst es, dass „Gott Seth mit Schönheit schmückte“ (Kuhn, K. H., *A Coptic Jeremia Apocryphon*, *Le Muséon* 83/1970, S. 314).

einem Brandopfer anstelle seines Sohnes. Dass dort kein Widder war, bezeugt Isaaks Frage nach dem Lamm, und das Holz auf Isaaks Schulter bekräftigt, dass es dort keinen Baum gab. Der Berg brachte den Baum hervor und der Baum den Widder, damit in dem Widder, der im Baum hing und zu einem Schlachtopfer für Abrahams Sohn wurde, der Tag vorgebildet würde, an dem Er gleich dem Widder am Holze hing und um der Schuld der ganzen Welt willen den Tod erlitt“ (84: 16—23). „Vorbilden“ entspricht im syrischen Text *’ettafal* von *šar*.

Die Erzählung in Gen 22 gehört zu Ephräms am häufigsten angeführten loci aus dem AT. In dramatischer Form fand er hier eine Vielfalt von Symbolen und zugleich eine erbauliche Erzählung aus der Zeit der Patriarchen, die sich gut zu paränetischen Zwecken eignete. In den mit Sicherheit als echt betrachteten Schriften werden etwa zwanzigmal Teile von Gen 22 zitiert. Ihre Auslegung ist in den meisten Fällen figural, (Isaak als Vorbild Christi), während bei den übrigen Stellen andere Aspekte des Textes kommentiert werden: Abraham als Beispiel für einen Glauben, der nicht fragt, Isaak, der teil an der Auferstehung erhält usw. Ephräm bietet also keine exklusive Deutung von Gen 22.

In Eccl 11,3 heisst es: „In Isaak formte sie das grosse Symbol“. Das Subjekt ist die Liebe zu dem neuen Leben (11,1). Obschon die Terminologie hier symbolisch ist, geschieht keine direkte Verknüpfung mit Christus. In seinem Kommentar zum Diatessaron geht Ephräm fünfmal auf Gen 22 ein. 16,27 wird Joh 8,56 ausgelegt wie folgt: „Da er das Symbol (*raza*) des Lammes für die Rettung aller Völker der Welt bemerkte“. Vgl C. Diat 18,1. Auch in einer der armenischen Hymnen (Hymne 9) werden Joh 8,56 und Gen 22,13 miteinander verknüpft.

Der Midrasch zu dieser Stelle kann naturgemäss keine direkte Parallele aufweisen. Das Wort vom Widder erhält jedoch einen messianischen Bezug, indem man es auf Sach 9,14 in Gen R 56:9 bezieht. Hinsichtlich der Herkunft des Widders geben die jüdischen Schriften eine Menge verschiedener Antworten. Nach einer Tradition wurde er am Abend des ersten Sabbat erschaffen.²⁸ Aphrahat spielt ein paarmal auf Gen 22 an, bietet aber keine symbolische Auslegung. Bei dem anonymen Kommentator finden wir eine figurative Auslegung.²⁹ Isaak wird ausdrücklich „Typus“ genannt, und es wird ausführlich erörtert, woher der Widder kam. Der Autor schliesst sich

²⁸ Bowker, Targum, S. 114.

²⁹ Levene, S. 94

Rabbans³⁰ Auffassung an, dass er keine Neuschöpfung gewesen sei, ohne seinen Standpunkt näher zu erläutern. Išodad sieht in Abrahams Opfer Isaaks einen Typus für Christus, der starb und auferstand. Der Widder im Baum ist ein Typus für das Kreuz (*tupsa daṣliba*). Išodad spricht sich nicht bestimmt über die Herkunft des Widders aus.³¹ Diodor von Tarsos legt in seiner Auslegung dieser Perikope eine seiner seltenen Figuraldeutungen vor. Er verweist dabei auf *ho Syros*, der für Baum das Wort *sabek* habe.³² Die Versio Syriaca hat hier indes das übliche syrische Wort für Baum, *'ilana*, während dagegen der masoretische Text *s^ebak* hat. Diodor legt aus: „Bei den Hebräern scheint *sabek* Vergebung bedeutet zu haben, und dadurch wird das Mysterium des Kreuzes angedeutet“.³³ Dasselbe Verständnis des Textes finden wir bei Eusebius von Emesa (300—359), der von Hes 47,3 (LXX) aus auch die Taufe in seine Deutung einbezieht.³⁴

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Ephräm in seiner Auslegung von Gen 22 völlig die traditionelle Auffassung der Alten Kirche von diesem Text teilt.³⁵

C Gen 26: 2,3

Auslegung von Gen 28,15—18: „Das Öl, das er über den Stein ausgoss, hatte er entweder bei sich oder er hatte es aus der Stadt mitgebracht. Durch das Öl, das er über den Stein ausgoss, bezeichnete er das Geheimnis Christi, das darin verborgen lag“. Zu Gen 28,19—22: „In dem Stein wurde wiederum das Geheimnis der Kirche bezeichnet, durch das Gelübde und Opfer von allen Völkern kommen sollten“ (89: 7—10, 15—17).

Für „bezeichnen“ wird im ersten Falle *ṣar* benutzt, im zweiten *ʿetpeʿel* von *r^ešam*. Die Jakobsvision gehört nicht zu den Stellen im AT, auf die Ephräm sehr häufig zurückgreift. Wenn es einmal geschieht, so ist es das Öl, das besonders ausgelegt wird. So ist es in

³⁰ Levene, S. 95 und 290.

³¹ Išodad, Gen, S. 175, Zeile 10—22.

³² Auf wen oder was bezieht sich *ho Syros*? Entweder einen syrischen Theologen oder eine syrische Bibelübersetzung. Falls ein bestimmter syrischer Theologe gemeint ist, lässt sich unmöglich entscheiden wer — vgl dasselbe Problem betr. Basilius in Hexaem. 2,6, wo von einem Syrischen Mann die Rede ist.

³³ Diodorus, S. 117 f.

³⁴ Eusebius, S. 113.*

³⁵ Siehe im übrigen Lerchs Monographie: Isaaks Opferung christlich gedeutet. Siehe auch Wilken, R. L., The christianizing of Abraham, Concordia Theol. Monthly 43/1973, S. 723—31, und Nikolasch, F., Zur Ikonographie des Widders von Gen 22, Vig Chr 23/1969, S. 197—223, spez. 220 f.

Virg 5, einer Hymne, die in ihrer Gesamtheit der Symbolik des Öls gewidmet ist (bes. V. 15). Es liegt dann nahe, eine Parallele zum Sakrament der Ölung zu ziehen: Epiph 3,9, wo das Geschehnis in Gen 28 als *ṭupsa* bezeichnet wird. In C Diat 21,21 wird der Stein, der Jakob als Kopfpolster diente, mit dem Stein am Grabe Christi verglichen, auf dem der Engel sass.

Es ist klar, dass Ephräm eine symbolische Deutung von Gen 28, 10—22 bekannt ist und dass er Gebrauch davon macht. Aphrahat behandelt diese Perikope ausführlich in Dem IV: 5—6. Er spricht davon, dass in diesem Gesicht viele Mysterien verborgen seien (Myserien — *raze*). Die Steine³⁶ bezeichneten (hier wird *ṭupsa* verwendet) die Völker, die an Christus glauben werden und in ihm gesalbt werden, das Tor bezeichne Christus, die Leiter das Kreuz und der Zehnt deute auf Levi hin. Zusammenfassend heisst es, in Jakobs Lenden habe Christus verborgen gelegen (*ṭ^emir*). Aphrahats Deutung ist wie man sieht etwas mehr ausgearbeitet als die Ephräms.

Diodor deutet die Vision als einen Ausdruck für die göttliche Hilfe, die Jakob auf seiner Reise nach Mesopotamien erfahren sollte, fügt aber hinzu, sie beziehe sich vor allem auf des Herrn, d.h. Christi, Herabsteigen auf die Erde. V. 18 wird als auf den Tabernakel bezüglich gedeutet.³⁷ Išodad gibt fünf Bedeutungen des Traumes an, die sämtlich auf historischer Ebene liegen. Über die Begiessung des Steines mit Öl schreibt er, deren wahre Vollendung liege in Christus.³⁸

Ephräms allegorische Auffassung der Bethelperikope schliesst sich einer etablierten Deutungstradition an. Am nächsten steht er Aphrahat, obschon sie sich in ihren einzelnen Ausdeutungen unterscheiden. Beachtenswert ist Ephräms nüchterne Bemerkung darüber, wo Jakobs Öl wohl herstammte. Einer jüdischen Tradition zufolge erhielt der Patriarch es vom Himmel.³⁹

³⁶ Dass Aphrahat in diesem Zusammenhang durchweg von den Steinen im Plural redet, kann möglicherweise daher kommen, dass er die Stele und den Kopfpolsterstein als zwei verschiedene Gegenstände auffasst.

³⁷ Diodorus, S. 121 f. — Dieselbe Deutung hat Theodorus von Mopsuestia (PG 66: 644). Gottes Hilfe während Jacobs weiterer Schicksale sieht auch Ephräm in der Vision abgezeichnet (C Gen 25: 1, wo *betiluta*, Fürsorge, ein Schlüsselwort ist). Eusebius Emesenus kommentiert V. 22 so, dass Jacob hier von Natur tat, was das Gesetz forderte, bevor es aufgezeichnet wurde.

³⁸ Išodad, Gen, S. 189: 10 f.

³⁹ Ginzberg, Legends, 1: 352.

C Gen 27: 1

Auslegung von Gen 29,10: „Er (Jakob) verrichtete eine grosse Tat vor ihr, indem er, durch den Sohn, der in ihm verborgen war, den Stein fortwälzte, den viele kaum bewegen konnten“ (89: 24 f).

Hier heisst es von Christus, er sei in Jakob verborgen gewesen. Diese Bibelstelle wird nirgends sonst in Ephräms Schriften angeführt. Bei Aphrahat kommt in Dem IV,6 eine interessante Auslegung von Gen 29,10 vor. Aphrahat erwähnt Jakobs Gesicht zunächst in Kap. 28 und referiert sodann kurz die ferneren Schicksale des Patriarchen. Von dem Geschehnis in Gen 29,10 heisst es dann: „Viele Hirten vermochten ihn (den Stein) nämlich nicht zu bewegen, so dass der Brunnen geöffnet worden wäre, bis Jakob kam, der durch die Stärke des Hirten, der in seinen Lenden verborgen (*t^emir*) war, den Stein aufhob und seine Herde tränkte“. Im weiteren Verlauf wird der Brunnen als Typus für die Taufe gedeutet, die kein Prophet zu offenbaren vermochte, bevor Christus, der grosse Prophet, kam.

Hier legt Aphrahat dieselbe Deutung vor wie Ephräm, geht aber in der ferneren Exegese noch etwas weiter. Im übrigen liess sich nur eine Parallele zu dieser Auslegung belegen, und zwar im Buch der Schatzhöhle, wo gesagt wird, der Brunnen beziehe sich auf die Taufe.⁴⁰ Es ist interessant, hierzu Išodads rationale Erklärung zu vergleichen: „Jakob wälzte den Stein mit Hilfe der Hirten zur Seite. Andere sagen: Durch seine Tüchtigkeit wälzte er ihn fort, denn ein Steinmetz wälzt allein einen Stein fort, den zweihundert Menschen nicht zu bewegen vermögen“.⁴¹

Der Umstand, dass sich ein und dieselbe Auffassung dieses Textes nur bei Ephräm und Aphrahat findet, macht es notwendig, die Frage nach einer etwaigen Abhängigkeit zu stellen. (Von dem Buch der Schatzhöhle, das erheblich später ist, können wir hier absehen). Da C Gen aller Wahrscheinlichkeit nach zwanzig bis dreissig Jahre nach Aphrahats Demonstrationes abgefasst wurde, die zwischen den Jahren 336 und 345 entstanden, ist eine solche keineswegs a priori ausgeschlossen. Es wäre auch denkbar, dass Aphrahat die Angabe einem von Ephräms früheren Kommentaren zur Genesis⁴² entnommen hätte, oder — was vielleicht das Wahrscheinlichste ist —

⁴⁰ Bezold, Schatzhöhle, S. 38.

⁴¹ Išodad, Gen, S. 189 f. — Die jüdische Auslegung deutet den Brunnen auf Sion, Sanhedrin oder die Synagoge, siehe de Lange, N. R. M., Origen and Jewish Bible exegesis, JSS 22/1971, S. 47.

⁴² So auch Parisot in PS I 1, Praef. L. — Aphrahat verweist auf „unsere weisen Lehrer“.

dass Ephräm und Aphrahat aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Es ist nicht ausgeschlossen, dass wir hier eine speziell syrische Auslegungstradition vor uns haben. Das Problem lässt sich jedoch anhand von heute zugänglichem Material nicht lösen.

C Gen 41: 4

Auslegung von Gen 48,14: „Hier zeichnet sich wieder deutlich das Kreuz ab, damit das Vorbild von dem gezeichnet würde, durch den Israel, der Erstgeborene, entkam, wie auch Manasse, der Erstgeborene, und die Völker sollten wachsen gleich wie Ephraim, der jüngere“ (110: 13—16).

Folgende exegetische Termini werden benutzt: *rēšam* (Etpe), *šar* und *raza*. Dieses Verständnis von Jakobs Segnung Ephraims und Manasses begegnet noch zweimal in Ephräms Schriften, beide Male in den zwei Hymnen über die Stadt Ephraim in Virg 20—21. Dort heisst es u.a., Jakob bezeichnete dich (hier wird das Verbum *rēšam* benutzt) und das Geschehnis wird *raza* und *ṭupsa* genannt. Da der syrische Text von Gen 48,14 nicht die Doppeldeutigkeit des hebräischen aufweist, sondern sagt, der Patriarch kreuzte (Šaf von *ḥēlap* bedeutet eigentlich „tauschen, ändern“) die Hände, lag eine christologische Deutung nahe, sie begegnet auch häufig bei den Kirchenvätern. Išodad erwähnt jedoch, es habe in diesem Punkt verschiedene Auffassungen gegeben,⁴³ und Eusebius Emesenus lehnt die symbolische Deutung ab mit der Begründung, Jakob habe nicht anders handeln können, als er es tat.⁴⁴

C Ex 12: 2

Auslegung im Zusammenhang mit Ex 12: „Das Lamm ist ein Typus (*raza*) unseres Herrn, der am zehnten Tage des Nisan gezeugt wurde (eigentlich in den Schoss kam); von dem zehnten Tag im siebenten Monat, als Zacharias die Botschaft von der Geburt des Johannes empfangt, bis zum zehnten Tage im ersten Monat, als der Engel Maria verkündigte, sind sechs Monate; daher sagte der Engel zu ihr: Dies ist der sechste Monat für sie, die man unfruchtbar genannt hatte“ (141: 4—9).

Diese christologische Deutung des Osterlammes gehört zu den üblichsten der altkirchlichen Literatur. Die Lammsymbolik kommt mehrfach bei Ephräm vor, in der Regel jedoch in Verbindung mit Jes 53. Direkte Anspielungen auf oder Zitate aus Ex 12 finden sich

⁴³ Išodad, Gen, S. 211: 7 f.

⁴⁴ Eusebius, S. 118* f.

nur an folgenden Stellen: Azym 9,24 Res 2,3 4,13 — sämtliche in der Hymnensammlung Paschahymnen. Ausserdem in C Diat 16,27 und viermal in den armenischen Hymnen. In Azym 9,24 und Res 2,3 wird das Lamm *tupsa* genannt, in Virg 11,18 (wo es sich am ehesten um Jes 53 handelt) heisst es: „Das Symbol (*raza*) des Lammes ist gross“. Da Figuraldeutungen des Osterlammes in der altkirchlichen Exegese sehr häufig sind, wird hier kein komparatives Material vorgelegt. Zu erwähnen ist, dass für Aphrahat das Lamm das wichtigste Symbol des AT ist, dem er Dem. XII in seiner Gesamtheit widmet.⁴⁵

C Ex 12: 3

Auslegung von Ex 12,6—11. — Die Vorschriften dafür, wie das Osterlamm zuzubereiten und zu essen ist, haben Ephräm dazu veranlasst, eine seiner längsten allegorischen Auslegungen zu geben. Jedes einzelne Glied dieser Allegorese wird unten kommentiert und evtl. Parallelen werden angeführt.

1) „Am zehnten Tage, als das Lamm verwahrt wurde, wurde unser Herr gezeugt, und am vierzehnten Tage, als es geschlachtet wurde, wurde sein Vorbild gekreuzigt“. — Diese Auslegung steht in engstem Zusammenhang mit dem vorhergehenden Paragraphen und braucht nicht besonders kommentiert zu werden.

2) „Ungesäuertes (Brot) von dem er spricht, mit bitteren (Kräutern); durch die ungesäuerten (Brote) wird das Vorbild seiner Neuheit dargestellt; und bitter (zusammen damit), weil die, welche ihn gefangennahmen, böse waren“. — Die ungesäuerten Brote sollen hier Christi „Neuheit“ Vorbilden, und die bitteren Kräuter die Volksmenge, die ihn gefangennahm. Hiermit lässt sich Cr 2,5 vergleichen: „Das Lamm befahl, dass man sein Symbol zusammen mit dem Ungesäuerten esse, — neues Brot und neues Fleisch, + um das Symbol der Neuheit zu bilden“. In Azym 17,6 heisst es von dem ungesäuerten Brot: „Es offenbarte Moses das Symbol + des Allerneuerers“. Wenn Ephräm die bitteren Kräuter erwähnt, verknüpft er sie mit Christi Leiden, so in Cr 2,3 und Virg 8,9. Das ungesäuerte Brot wird sowohl von Išodad wie Bar Hebräus als auf die verderbten Sitten Israels Bezug nehmend gedeutet.⁴⁶

⁴⁵ Siehe im übrigen Nikolasch, F., Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter. — Als die erste symbolische Auslegung in C Ex ist möglicherweise die Deutung des brennenden Strauches in Ex 3 zu rechnen (C Ex 3:2, 130: 6—10).

⁴⁶ Išodad, Ex, S. 23, Bar-Hebreus, S. 115.

3) „Und (es wurde gegessen) gebraten: das bedeutet, er wurde in Feuer gebacken“. Vgl Cr 2,4: „Der Bratspiess ist ein (Vor)zeichen seines (Kreuzes)holzes“. Dieselbe Auslegung hat Aphrahat in Dem. XII,9 mit Bezugnahme auf das Abendmahl — so auch Išodad.⁴⁷

4) „(Ihr sollt essen) mit umgürteten Lenden und Schuhen an den Füßen: das bezeichnet die neue Jüngerschar, die bereit ist, hinzugehen und die frohen Neuigkeiten zu verkündigen“. Aphrahat in Dem. XII,9: „Diese Mysterien (Ex 12,11) sind sehr hoch. Denn wer von dem wahren Christuslamm essen will, der umgürte seine Lenden mit Glauben, er rüste seine Füße mit der Vorbereitung des Evangeliums aus und ergreife mit der Hand das Schwert des Geistes, das Gottes Wort ist“.

5) „Und Stäbe in euren Händen: das sind die Kreuze über euren Schultern“. Möglicherweise liegt hier eine Anspielung auf Matth 11, 29 vor. Die Symbolik ist indessen nicht ganz klar — es könnte auch ein liturgisches Gewand gemeint sein. „Der Stab“ ist für Ephräm durchweg mit Christi Kreuz verknüpft, siehe C Ex 14: 3. 16: 1, 17: 2.

C Ex 14: 3

Auslegung von Ex 14,16: „Erhebe deinen Stab, der das Zeichen des Kreuzes ist, und schlage das Meer und teile es“ (143: 1,2).

Der Kommentar besteht hier darin, dass die Worte „das Zeichen des Kreuzes“ (*niša daṣliba*) gleichsam als eine targumische Verdeutlichung in den Text hineingesetzt sind. Dass Moses Stab auf Christi Kreuz hindeuten soll, ist bei Ephräm üblich. Dieselbe Exegese liegt vor in Virg 8,7 HdF 8,15 9,12 und an anderen Stellen. Bei Aphrahat wird Moses Stab nicht kommentiert, dagegen aber der Jakobs in Gen 32,10, von dem erklärt wird, er beziehe sich auf das Zeichen des Kreuzes.⁴⁸ Welche Bedeutung Moses Stab für Ephräm hat, geht daraus hervor, dass in C Gen Proöm. 4 die Allegorien (*p^clete*) besonders mit „den Werken seines Stabes“ verknüpft werden.

C Ex 16: 1

Auslegung von Ex 15,25: „Gott zeigte Mose ein Holz, das warf er ins Wasser, da wurde es süß. Das Holz war eine Figur für das Kreuz, das kommen sollte, damit die Bitternis der Völker süß werden sollte“ (146: 2—6). Figur: *raza*.

Das Geschehnis in Mara wird ferner erwähnt in Nat 18,26, Cr 9,3

⁴⁷ Išodad, Ex, S.23: 14.

⁴⁸ PS I 1: 147.

und Virg 44,15 — an der letzteren Stelle jedoch ohne Bezugnahme auf das Kreuz. Aphrahat legt in Dem. XXI,10 dieselbe Deutung vor wie Ephräm. Išodad gibt — genau wie in Verbindung mit Gen 29,10 — eine natürliche Erklärung und meint, es sei Wermutholz gewesen, das bewirkte, dass das Wasser süß wurde. Er führt die Auffassung von zwei „Allegorikern“ (*peletanaie*) an, und zwar von Ephräm (wörtliches Zitat aus C Gen) und Theodor bar Konai.

C Ex 17: 2

Auslegung von Ex 17,11: „In Mose, als er seine Hände erhob und der Stab auf seiner Brust gekreuzt war, sah man deutlich das Zeichen des Kreuzes“ (147: 20,21).

Diese Deutung von Mose Handeln, als Israel gegen Amalek kämpfte, begegnet noch einige weitere Male bei Ephräm, und zwar in Azym 20,8. Ausserdem findet sich eine Anspielung auf das Ereignis in Sermo II, 882 (CSCO Script. Syri 130), wo es jedoch auf die Willensfreiheit bezogen wird. Ferner wird die Episode in Ieiun 5,9 und in C Diat 21,14 erwähnt, wo sie direkt mit der Kreuzigung verknüpft wird.

Aphrahat erwähnt dieses Geschehnis viermal, davon zwei Mal (Dem. III,11, XXI,10) in direkter Verbindung mit dem Kreuz.

C Ex 24: 1

Auslegung von Ex 24: 7,8:⁴⁹ „In diesem Blut des Bundes ist eine Figur des Evangeliums gezeichnet, das durch Christi Tod allen Völkern gegeben wurde“ (151: 17—19). Figur — *raza* zeichnen — *šar* (Etpa).

Merkwürdigerweise lässt sich diese Stelle nirgends sonst bei Ephräm belegen. In der Paschahymne wird zweimal auf Ex 24 angespielt, aber nicht auf die Besprengung mit Blut. Das ist umso erstaunlicher, als der Verfasser des Hebräerbriefs diesen Text benutzt (Hebr 9,19 f).⁵⁰ Auch andere Exegeten verweisen nicht oft auf Ex 24,7 f. Išodad meint, das Blut sei ein Vorbild von Christi Blut.⁵¹

⁴⁹ In seiner Übersetzung verweist Tonneau hier fälschlich auf Ex 23,18. In der Übersetzung ist *gejama* ausgelassen, die Übersetzung wird dann: „in hoc autem sanguine“.

⁵⁰ In Virg 8,10 wird auf den Besprengungsakt in Ex 24 hingewiesen. Hier wird er als ein Vorbild für die Taufe gesehen. Beck verweist in Anm. 10 auf Hebr. 9,10 — es soll wohl Hebr 9,19 sein.

⁵¹ Išodad, Ex, S. 43.

C Ex 24: 2

Auslegung von Ex 24,9 f: „Durch die Tafeln erinnerte er an ihre Knechtschaft in Ägypten, und durch den Saphir an das Meer, das sich für sie teilte, und mit den Farben des Himmels — wenn er klar ist — sagte er, sie sollten sich keine wollüstigen und unzüchtigen Farben beschaffen“ (151: 22—25).

Diese Stelle aus dem Exodus wird in Ephräms Schriften ein paar-mal erwähnt, jedoch von anderen Gesichtspunkten. so z.B. in HdF 31,8, wo der Anthropomorphismus den Gegenstand des Kommentars bildet. Išodad hat im wesentlichen dieselbe Auslegung wie Ephräm.⁵²

C Ex 25: 1

Auslegung von Ex 25,8: „Und was seine Worte betrifft: Ihr sollt in Allem tun nach dem Musterbild des Tabernakels, das ich dir zeigen will: Zuerst nennt er es Musterbild und einen Tabernakel, der dieser Welt angehört, um erkennen zu lassen, dass er verschwinden und der Kirche Platz machen soll, welche, als ein vollkommener Prototyp, in ewige Zeiten verbleiben soll“ (152: 9—12).

Das syrische Wort für „Prototyp“ ist *tapeka*, ein persisches Lehnwort,⁵³ das übrigens in Azym 15,9 steht (und zwar zusammen mit *razaw*, Beck: das Bild seiner Symbole).

Der Tabernakel wird sonst in Ephräms echten Schriften nicht erwähnt. Išodad hat einen längeren Exkurs über die Bedeutung der Konstruktion des Tabernakels.⁵⁴ Dieser sonst sehr zurückhaltende Exeget bringt hier eine Menge symbolischer Deutungen verschiedener Einzelheiten der Einrichtung des Tabernakels vor. Dass diese Exegese der antiochenischen Schule nicht fremd war, zeigt das Fragment zu Ex 26,35, das von Theodor von Mopsuestia erhalten blieb.⁵⁵

EXKURS: JAKOBS SEGEN

In Ephräms Kommentar zur Genesis nimmt Gen 49 einen zentralen Platz ein. Bereits die Disposition fällt auf. Der Kommentar ist in zwei Abschnitte aufgeteilt, und die Einleitung zum zweiten (C Gen 43) nennt den Grund für diese Anordnung: „Aber jetzt, nachdem

⁵² Išodad, *op. cit.* — Eine allegorische Deutung der Einzelheiten in Abrahams Opfer (Gen 15,9 ff) gibt Ephräm in C Gen 12: 3 (71: 11—19).

⁵³ TS II: 3113.

⁵⁴ Išodad, Ex, S. 46—53.

⁵⁵ PG 66: 648. So auch Theodoret von Cyrus, PG 80: 290 ff.

wir diese Segnungen Jakobs buchstäblich ausgelegt haben, wollen wir sie erneut nach dem Geiste auslegen“ (C Gen 43:1). Ephräm fügt hinzu, der Kommentar sei in beiden Fällen unvollständig. Der Umstand, dass der Text gleichwohl sehr umfangreich ist, dürfte dafür sprechen, dass Ephräm in Jakobs Segen einen reichen geistigen Schatz verborgen sah. In Analogie hierzu dürfte man erwarten, in Ephräms übrigen Schriften wiederholte Hinweise auf Gen 49 zu finden. Das ist indessen keineswegs der Fall. Nur fünfmal kommen Zitate aus diesem Kapitel oder Anspielungen auf dasselbe vor: CH 8,7, Nat 1,7 2,23 6,19 19,6.⁵⁶ In de Nativitate wird der Text (es handelt sich um Gen 49,9 f) in sämtlichen Fällen auf Christus bezogen. Es ist jedoch klar, dass Gen 49 ein in Ephräms Schriften wenig verwendeter Text ist. Es fällt auf, dass es für das Orakel in bezug auf Juda vier Belege in ein und derselben Hymnensammlung, de Nativitate, gibt.

Zurück zu C Gen! Die oben erwähnte „Arbeitsverteilung“ zwischen den beiden Abschnitten ist nicht konsequent durchgeführt, denn C Gen 42 enthält eine symbolische Deutung folgender loci: Gen 49,10, 11, 18. Gerade diese Verse lässt C Gen 43 als schon behandelt aus.

Was mag wohl der Grund für diese auffallende Inkongruenz sein? Eine Möglichkeit wäre, dass Ephräm kein *sensus litteralis* des Orakels bezüglich Juda bekannt war (so wie Origenes meinte, die Bibel enthalte Stellen, denen jede historische Bedeutung fehle). Es verdient jedoch Beachtung, dass in V. 8 f eine zeitgeschichtliche Deutung auf *sensus litteralis*-Ebene vorgelegt wird: „Wenngleich also von „Juda, deine Brüder werden dir danken“ bis „das Zepter und der Offenbarer sollen nicht weichen“ alles auf Juda und das Reich Davids und seiner Söhne zu beziehen ist, sie, die aus Juda hervortreten werden, so muss gleichwohl von „Bis er kommt, dem es gehört“ dies und das übrige, was damit verbunden ist, in Wahrheit auf den Sohn Gottes und nicht auf David und Davids Söhne von Juda bezogen werden“ (113:25–31). Hier unterscheidet Ephräm klar zwischen zwei verschiedenen Typen der Exegese in ein und demselben biblischen Kontext. Diese Worte lassen sich schwerlich anders verstehen, als dass V. 10 b keinen *sensus litteralis* besitzt, oder, richtiger, dass sein *sensus litteralis* in der Erfüllung in Christus liegt. Daher ist es ganz logisch, dass diese Auslegung in dem Abschnitt mit der Überschrift: *secundum litteram* steht. Da V. 11 eine Weiterentwicklung von V. 10 darstellt, geht die figurale Deutung hier,

⁵⁶ Hierzu kommen fünf Stellen in Sermo III (auf das heilige Fest der Hosanna) in CSCO Script. Syri 134, wo indes die Frage der Echtheit unsicher ist. Siehe auch C Diat 1,25.

durch eine Allegorie vervollständigt, weiter: die Weinranke bedeutet die Synagoge. „Aber unser Herr, als er kam, band aufs Neue sein Füllen an den wahren Weinstock, um so, wie er alle Mysterien vollendet hatte, in Wahrheit auch das zu vollenden, was in Gleichnisform bei ihnen überliefert worden war“ (C Gen 42: 6, 114: 9—11).

Ephräim führt für diese Exegese folgendes Argument an: „Entweder muss man mir zeigen, dass es in Juda vor David Könige gegeben hat, die Davids Diadem weitergegeben und erhalten haben, oder, wenn es vor David keinen König gegeben hat, so ist bekannt, dass das Reich übergeben und erhalten wurde von David und Davids Söhnen bis auf Davids Sohn und seinen Herrn, welcher der Herr des Reiches ist“ (113: 21—25). Sehr wahrscheinlich polemisiert Ephräim hier gegen eine Form jüdischer Exegese, die das Judaorakel in Gen 49 streng zeitgeschichtlich deutete.

In C Gen 43 wird noch eine weitere in die Zukunft weisende Auslegung geboten. „Herr, ich warte auf dein Heil“ (V. 18) veranlasst Ephräim zu sagen, dass alle jene Charismatiker, die aufgestanden seien, um Israel zu retten, ein Vorbild des grossen Heils gewesen seien, das allen Völkern durch Jesus widerfahren sollte, da sie die Wahrheit vorbildeten (syr. *širin*).

In C Gen 43 erhält ein jeder Stamm (ausser Juda) eine kurze allegorische Auslegung. Da derselbe Text im vorhergehenden Abschnitt kommentiert wurde, erhalten auf diese Weise die meisten Aussagen einen doppelten Kommentar. Als Beispiel soll hier angeführt werden, was von Isaschar gesagt wird. Die buchstäbliche Auslegung in C Gen 42: 7 lautet: „Isaschar, ein starker Mann, liegend zwischen den Pfaden, d.h. Gideon, der Briefe ausschickte, dass man gegen die Midianiter zu Felde ziehen sollte, und mit dreitausend Mann mutig herabstieg gegen ein Lager von tausend und zehntausend. Und da er sah, dass sein Rastplatz angenehm war, d.h. das Erbe, das ihm zustand, und sein Land gut, das, welches von Milch und Honig floss, und weil sein Erbteil nicht besser war als das seiner Stammesgenossen, aber seine Dankbarkeit grösser als die seiner Brüder, beugte er seine Schulter der Knechtschaft, nicht unter den Völkern, sondern unter Gott, und wurde zum tributpflichtigen Diener, d.h. er bezahlte den Zehnten von seinem Vieh und seiner Ernte an die Söhne Levi“ (114: 23—115: 2). Die geistige Deutung in C Gen 43: 5 lautet: „Isaschar, ein starker Mann, liegend zwischen den Pfaden der Gerechtigkeit, die er übertrat, und den Vorbeigehenden fängt er zum Leben. Er sah, dass seine Wohnstätte angenehm war und sein Land gut, d.h. er sah, dass seine Kirche gut war

und der Ort seiner Wohnung heilig. Er beugte seine Schulter unter das Kreuz und wurde ein Rächer von Schuld“ (118: 29—119: 2).

Zu Ephräms Behandlung von Jakobs Segen liegt ein relativ grosses komparatives Material bei den Kirchenvätern vor. Von Diodor gibt es ausführliche Fragmente zu V. 3—4, 8—12, 16, 27.⁵⁷ Seine Auslegungen tragen die Kennzeichen der antiochenischen Exegetik. Besonders interessant ist der Kommentar zu 8—12, der in seiner Gesamtheit erhalten blieb. Diodor stellt einleitend fest: „Er (Jakob) spricht nicht vom Herrn (Christus), wie einige meinen, sondern von dem Stamm, der über die anderen herrschen sollte“. Im weiteren Verlauf wird diese Grundauffassung jedoch etwas modifiziert, und im Anschluss an V. 10 heisst es: „Was ist Juda? Der Stamm. Wer sind die Herrschenden? Die Könige. Wer ist die Hoffnung der Völker? Der Herr“. Nirgends wird jedoch der prinzipielle Ansatz im *sensus literalis* des Textes aufgegeben. Im Kommentar zu V. 27 (Benjamin) heisst es: „Wenn Jakob ausdrücklich (ῥητῶς) an den Herrn dachte in seiner Weissagung über Juda, so sprach er gleichwohl zunächst von dem Stamm“.

Zwischen Ephräms Auslegung „litteraliter“ in C Gen 42 und Diodors bestehen gewisse, wenngleich kaum auffallende, Ähnlichkeiten. Sie liegen in dem allgemeinen Verständnis des *sensus literalis*. Ein Unterschied ist, dass Diodor eine buchstäbliche Auslegung von V. 10 b und den folgenden kennt.⁵⁸ Die Unterschiede zwischen C Gen 43 und Diodor sind gross. So lehnt Diodor ausdrücklich die Deutung ab, dass in V. 27 Paulus gemeint sei, was Ephräm behauptet (C Gen 43: 11).

Die nüchterne Exegese Diodors wurde nicht einmal in der antiochenischen Tradition lange beibehalten. Theodor deutet V. 10—12 als einzig auf Christus hinweisend.⁵⁹ Von den späteren syrischen Theologen soll hier nur Išodad erwähnt werden, der ein wirkliches Kompendium der vorausgehenden Tradition gegeben hat.⁶⁰

Gibt es ein Gegenstück zu der Disposition des Kommentars in zwei Abschnitten mit Exegesen *litteraliter* und *spiritualiter*? Eine interessante Parallele bietet Gregor von Nyssa in *De vita Moysis*.⁶¹ Dieser Traktat ist in zwei Abteilungen aufgeteilt. Die erste gibt eine Zusammenfassung von Moses Leben nach den biblischen Texten. Die

⁵⁷ Diodorus, S. 128—33.

⁵⁸ Diodor zitiert hier Aquila. „Der Stamm wird Zepter genannt.“

⁵⁹ PG 66: 645.

⁶⁰ Išodad, Gen, S. 211: 28—221: 14.

⁶¹ Text in J. Daniélou: Gregoire de Nysse, *La vie de Moise. Sources Chrétiennes* 1.

zweite trägt die Überschrift: Θεωρία εἰς τὸν τοῦ Μωσέως βίον.⁶² Hier wird eine in Einzelheiten gehende allegorische Auslegung von Moses Leben vorgelegt; wir haben es also mit derselben Disposition zu tun wie bei Ephräm. Sonst lässt sich dieser Dispositionstypus weder bei Ephräm noch bei zeitgenössischen Exegeten belegen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die heutige Anordnung des Kommentars in bezug auf Gen 49 das Ergebnis einer späteren Bearbeitung darstellt, bei der man eine ursprünglich einheitliche Sektion im Interesse der Übersichtlichkeit in zwei Abschnitte aufgespalten hat. Dies ist jedoch nicht mehr als eine Möglichkeit.

⁶² *Theoria* hat hier die Bedeutung „allegorische Auslegung“. In der exegetischen Terminologie der Antiochener ist *theoria* ein wichtiger Begriff, der dort jedoch beinahe im Gegensatz zur Allegorese steht. Der Terminus hat jedoch nicht die buchstäbliche Bedeutung, sondern eher einen „sens typicolitteral“ (Ternant, P., *La theoria d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture*, *Biblica* 34/1945, S. 135). Vgl Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 649, wo darauf hingewiesen wird, dass *theoria* bei u.a. den alexandrinischen und den kappadozischen Vätern *allegoria* gleichgestellt ist.

KAPITEL IV

DIE SCHÖPFUNGSGESCHICHTE (GEN 1—2)

Die biblische Schöpfungsgeschichte nimmt in Ephräms Genesiskommentar einen verhältnismässig breiten Raum ein. Etwas über ein Fünftel des gesamten Kommentars ist den beiden ersten Kapiteln der Genesis gewidmet (rechnet man das dritte Kapitel mit, wird es über ein Drittel). Den Grund für diesen auffallenden Umstand soll dies Kapitel zu klären suchen; — zugleich wird es einige Einzelheiten der Darstellung beleuchten. Aber erst einige Worte zu dem allgemeinen Charakter des Textes.

1. DER ALLGEMEINE CHARAKTER DER DARSTELLUNG

Auch ein sehr kurzes Referat würde hier zu weit führen. Ich verweise auf den Text und ein ausgezeichnetes Referat über das Schöpfungswerk des ersten Tages von Jansma.¹

Der Stil von Ephräms Schilderung der Schöpfung bezeichnet den Höhepunkt seiner theologischen Darstellungskunst. Von der ermüdenden Redseligkeit und Einförmigkeit, die sonst oftmals die Lektüre von Ephräms Werken zu einer Plage macht, ist hier sehr wenig zu verspüren. Ephräms Exegese des Textes lässt eine gesunde und massvolle Einstellung erkennen, die stellenweise wissenschaftlich hochsteht. Die Bedeutung des Textes wird durch präzisierende Fragen (z.B. 1: 30, 1: 32, 2: 7) und bezeichnende Partizipien und Adverbien möglichst genau festgestellt. Mehrfach werden verschiedene Deutungsmöglichkeiten mitgeteilt, woraufhin Ephräm dann nach kurzer Erörterung bei einer verbleibt.

In der Einleitung legt Ephräm programmatisch fest (1: 1, 8: 18—20): „Niemand möge glauben, dass ein allegorischer Sinn (*turgama*) im Werk der sechs Tage liegt, und es ist nicht richtig zu

¹ Jansma, Beschreibung.

sagen, dass allegorisch geschaffen wurde, was an Tagen geschaffen wurde“.² Im weiteren Verlauf betont Ephräm, dass es sich nicht um leere Namen handle (in bezug auf die geschaffenen Dinge), sondern um wirkliche Erscheinungen der Sinnenwelt.³ Er will seine Auslegung also ausschliesslich dem Sensus litteralis des Textes widmen.

2. ZWEI WICHTIGE WÖRTER

Um Ephräms Beschreibung des Schöpfungswerks richtig analysieren zu können ist es wichtig, die Bedeutung der beiden syrischen Wörter *ʾitja* (bzw. Plur. *ʾitje*) und *kejana* so genau wie möglich zu fixieren, die in diesem Zusammenhang häufig vorkommen und auch sonst eine grosse Rolle in Ephräms Werk spielen.

ʾItja bedeutet als Adjektiv „seiend, existierend“.⁴ Nach Bar Hebräus bedeutet es im profanen Sprachgebrauch „alles, was ist“ (*kul meddem d-ʾitaw*).⁵ Im Plural steht es mehrmals bei Bardesanes im Liber legum regionum als Bezeichnung von Sternen und Planeten, die auch *stoicheia* genannt werden. Bei Ephräm unterliegt das Wort einer merklichen Bedeutungsverengung, die sich in gewissem Umfang schon bei Aphrahat andeutet.⁶ Die Schlüsselstelle für Ephräms Verwendung von *ʾitja* ist CH 53,11 f. Hier (in V. 12) wird das Wort direkt mit der Selbstprädikation Gottes in Ex 3,14 verknüpft: „Dem Moses offenbarte er den Namen: + Ehyeh nannte er sich selber, — was der Name der Wesenheit (*ʾituta*) ist“.⁷ Vgl CH 3,2. Die ganze CH ist der Polemik gegen Bardesanes gewidmet, und es ist offensichtlich Bardesanes' Gebrauch des Begriffs *ʾitja*, den Ephräm als besonders häretisch empfindet. Die Erklärung liegt klar zu Tage: *ʾitja* war für Ephräm in eminentem Sinne ein göttliches Prädikat.⁸

² Ich folge hier Jansmas Übersetzungsvorschlag (Beschreibung, 314). Zu diesem „Programm“ Ephräms, vgl Basilius, Hexaem. 9,7. *Turgama* kann die Bedeutung „allegorica interpretatio“ haben (TS II: 4496).

³ Die syrische Partikel *jath* entspr. nota accusativi im Hebräischen, deutet dies, Ephräm zufolge, an. Vgl den anonymen Kommentator: „The word *yath* denotes being“ (Levene, S. 72).

⁴ TS I: 173: f.

⁵ Candelabrum Sanctuarii 4, De incarnatione, ed. J. Khony, PO 31,4, S. 124.

⁶ Das Wort begegnet in der Zusammenstellung *ʾitja d-napša* zweimal und wird beide Male auf Gott bezogen, PS I 2: 100 und I 2: 117.

⁷ Dass hier *ʾituta* anstatt *ʾitja* verwendet wird, dürfte irrelevant sein, da die beiden Wörter völlig gleichwertig sind. Siehe Beck, Reden, S. 3.

⁸ Siehe TS I: 174 s.v. *ʾitja*: „saepissime epitheton Dei“. Beck, Theol, S. 11.

Von *'itje* im Plural zu sprechen war entweder reiner Polytheismus oder ein Ausfluss gnostischer Mythologie.

Dass Ephräm die *'itje* des Bardesanes als göttliche Wesen auffasste, geht auch aus C Gen Proöm. 2 hervor, wo von den Israeliten gesagt wird: „Sie verwarfen die guten Gebote, die in unserer Natur niedergelegt sind, und behaupteten, Naturen (*kejane*), die aus nichts gemacht sind, seien *'itje*“ (Tonneau: a-se-existentes). Vgl C Gen Proöm. 4. Hier wird Bardesanes nicht bei Namen genannt, aber Ephräm hat eine Tendenz, die Irrlehren seiner Zeit auf die Geschichte Israels, besonders die Zeit in Ägypten, zu projizieren.

Kejana hat die Bedeutung „Natur“ und wird in dogmatischen Texten von den beiden Naturen Christi gebraucht.⁹ Bei Bardesanes kommt das Wort häufig vor und hat die Bedeutung „allgemeine Lebensbedingungen“ (der Menschen), „grundlegende Instinkte“ (bei Tieren). In einem längeren Abschnitt über die Willensfreiheit wird *kejana* (die menschliche Natur) *helqa* (Schicksal) gegenübergestellt. Der Plural *kejane* bedeutet dagegen „Wesen“ und lässt sich daher mit *'itje* parallelisieren, so in Patr. Syr. I 2 579: 17.

Kejana steht 52 mal bei Aphrahat; seine Bedeutung bei diesem Autor behandelt eine eingehende Studie.¹⁰ Das nicht theologische Verwendungsgebiet deckt folgende Bedeutungen: Natur (= charakteristische Eigenschaft), geschaffene Dinge (Plural), Zustand. In theologischen Zusammenhängen steht das Wort oft, wenn von Demut die Rede ist, sowie im Anschluss an 1. Kor. 15. Im ersten Falle lässt sich *kejana* durch „reality belonging to Christ or men“ wiedergeben, im zweiten ist es von dem Gegensatz zwischen dem irdischen und dem himmlischen Adam her zu verstehen (Dem. VI,18).

Wie Beck in seinen beiden Büchern über Ephräms Theologie nachgewiesen hat, ist *kejana* in Ephräms Schriften klar doppeldeutig.¹¹ Das Wort schliesst für ihn die beiden Bedeutungen „konkretes Individuum“ und „umfassende Natur“ ein. Hier ist nicht der Ort, auszumachen, wie Ephräm in seinen *memre* und *madrache* zwischen diesen beiden Bedeutungen oszilliert. In C Gen handelt es sich immer um die Bedeutung „konkretes Individuum“, wobei zu merken ist, dass der Schöpfungsaspekt die ganze Zeit in den Begriff eingeschlossen ist. Daher lassen sich *berithe* und *kejane* mehr oder weniger synonym verwenden, so z.B. in C Gen Proöm. *Berithe* und *kejane* geraten auf diese Weise in eine definitiv gegensätzliche Stellung zu *'itje*. Das einzige Mal, das *kejana* „allumfassende Natur“ zu bedeuten

⁹ TS I: 1703.

¹⁰ Klijn, A. F. J., The word *kejan* in Aphraates, Vig Chr 12/1958, S. 57—66.

¹¹ Beck, Theol, S. 13—18, Reden, S. 4—8.

scheint, ist in Proöm. 2, wo von „gute Gebote, die in unserer Natur (*bekainan*) niedergelegt sind“, gesprochen wird. Einmal wird *kejana* als eine Bezeichnung für Gott gebraucht, C Gen 6: 7 (58: 8).¹²

3. EPHRÄMS GRUNDLEGENDE KOSMOGONIE

Ephräms Beschreibung von dem Schöpfungswerk des ersten Tages, das die eingehendste Behandlung erfährt, lässt sich unter die folgenden Rubriken aufteilen: die Naturen, die Finsternis, der Wind, das Licht, das Wasser, das Feuer und die Finsternis.¹³ Der Abschnitt „die Naturen“ enthält das Prolegomenon der Schöpfung: die Betonung des *sensus literalis* und der *creatio ex nihilo*. Die Bestandteile der sichtbaren Welt oder ihre Urelemente (die also ebenfalls geschaffen sind) wären nach Ephräm: Finsternis, Wind, Licht, Wasser und Feuer. Die antike Naturwissenschaft rechnete in der Regel mit vier Elementen: Luft, Erde, Wasser und Feuer; dieser Ansicht schloss sich Theodor von Mopsuestia an.¹⁴ Es fällt auf, dass Ephräm die Erde ausschliesst und die Finsternis als eigene Natur zählt. Was kann wohl der Grund hierfür sein?

Um mit der Finsternis zu beginnen, so ist Ephräm daran gelegen, in allem was er über die Schöpfung schreibt, die *creatio ex nihilo* zu betonen. Zu dem Begriff „Natur“ (*kejana*) gehört nun, per definitionem, dass sie etwas Geschaffenes ist (Gegensatz: *’itja*). Indem er die Finsternis als eine Natur betrachtet, will Ephräm also anscheinend ihren Charakter, etwas Geschaffenes zu sein, unterstreichen — aber nur indirekt. Die Finsternis ist nämlich nicht durch einen selbständigen Schöpfungsakt hervorgebracht worden. Sie existiert nur als der ausgebreitete Schatten der Wolken und vergeht, wenn die Wolken verschwinden. Vgl. CH 28,1: „Der Schatten, meine Freunde, — existiert nicht einmal, aus und für sich allein“.¹⁵ Die Stellung der Finsternis als einer indirekten, also niederen, Schöpfung, ist für Ephräm so wichtig, dass er sie in zweimaligem Zusammenhang erörtert: 1: 4 und 1: 16. Dieses Vorgehen bringt Unordnung in seine Disposition, die sich im übrigen an die Reihenfolge der Genesis hält. Auf den Grund für diese starke Betonung der untergeordneten Rolle der Finsternis werde ich unten zurückkommen.

¹² Vgl. HdF 41,10, wo Gottes *kejana* im Gegensatz zu *berithe* gesetzt wird.

¹³ Jansma, Beschreibung, S. 296—9.

¹⁴ *Op. cit.*, S. 299. — Theodor bar Koni rechnet mit sieben Naturen. so auch Narsai (PO 34, S. 479, Anm. 1). Siehe Lumpe in RAC 4: 1077—84.

¹⁵ Basilios und Theodoret teilen die Auffassung Ephräms von der Finsternis, so auch Diodor.

Warum zählt Ephräm nicht die Erde zu den Elementen der Schöpfung? „Er (Mose) schreibt also von der Erde, sie sei *toh-u-boh*, d.h. wüst und leer, gewesen, und zwar um zu zeigen, dass das Wüste und Leere älter ist als die Naturen“ (1: 3, 9: 14 f).

Die Reihenfolge in der Schöpfung hat für Ephräm konstitutive Bedeutung. Die Tatsache, dass Himmel und Erde (und nur sie) „im Anfang“ geschaffen wurden, verschafft ihnen eine Sonderstellung gegenüber den Naturen. Obgleich Ephräms Beschreibung der Schöpfung in einem ruhigen und beherrschten Ton gehalten ist, kann man nicht umhin, ein gewisses Pathos zu bemerken. Ein paarmal ist eine polemische Spitze unverkennbar, so in 1: 16, wo es heisst: „Diese (Finsternisse), die unablässig den geschaffenen Dingen unterstellt sind, von ihnen sagen gewisse Lehren, sie seien den geschaffenen Dingen entgegengesetzt, und das, was aus sich selbst nicht einmal eine eigene Substanz (*qenom*) hat, machen sie zu selbständig existierenden Wesen (*’itja*)“ (17: 20—22). Was ist mit diesen „Lehren“ (*julpane*) gemeint, an deren Widerlegung Ephräm so viel gelegen ist?

4. EPHRÄMS POLEMISCHE SITUATION

Wie Jansma gezeigt hat, sind hier am ehesten Bardesanes' kosmogonische Spekulationen gemeint.¹⁶ Der edessenische Astrologe und Denker Bardesanes (154—222) bildete ein eigentümliches gnostisches System aus, das der Kirche etwas näher stand als der Manichäismus.¹⁷ Bardesanes nahm die Existenz von fünf Urelementen vor der Schöpfung an: Feuer, Wind, Wasser, Licht und Finsternis — dieselben, die Ephräm voraussetzte. Sämtliche ausser der Finsternis waren rein.¹⁸ Diese Elemente befanden sich ursprünglich in einem Zustand des Gleichgewichts, der dadurch gestört wurde, dass die Finsternis die anderen angriff. Das gestörte Gleichgewicht wurde von Christus, dem Logos des Schöpfers, wiedergestellt, der aus den fünf Elementen die Sinnenwelt ordnete. Diesen Mythos bekämpft Ephräm energisch und mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln, sowohl in seinen Prosaabhandlungen wie in mehreren der Hymni contra haereses. Alles deutet darauf hin, dass Ephräm in dem kosmogoni-

¹⁶ Jansma, Beschreibung, S. 301.

¹⁷ Betr. Bardesanes, siehe Drijvers, H. I. W., Bardaisan of Edessa, und Ehlers, B., Bardesanes von Edessa — ein syrischer Gnostiker, Zeitschrift für Kirchengeschichte 81/1970, S. 334—51.

¹⁸ Ich folge der Darstellung bei Moses bar Kepha, Drijvers, *op. cit.*, S. 98—104.

schen System des Bardesanes eine tödliche Gefahr sah. Aus dieser polemischen Situation erklären sich auch einige Eigenarten im Aufbau des Kommentars. Ephräms fünf Naturen entsprechen Bardesanes' *'itje*, und dass Ephräm die *creatio ex nihilo* und die untergeordnete Stellung der Finsternis betont, wird dann erklärlich. Gerade weil Bardesanes die Finsternis als *'itja* betrachtet, muss Ephräm sie seinen *kejane* zurechnen. Die Reihenfolge in Ephräms Auslegung des ersten Verses der Genesis wird dann ebenfalls begreiflich. Um seinen Gegner leichter angreifen zu können, schliesst sich Ephräm den paarweisen Konstellationen des Bardesanes an: Wind und Licht (West—Ost), Wasser und Feuer (Nord—Süd). Ein weiterer Umstand verdient Beachtung. Ephräm betont energisch in C Gen 1: 7, dass *ruh* in Gen 1,2 sich nicht auf den heiligen Geist, sondern auf den Wind beziehe. Das erklärt sich daraus, dass Ephräm auch hier danach strebte, die Eigenschaft von *ruh*, geschaffen zu sein, zu betonen. Um dabei nicht in eine häretische Trinitätslehre hineinzugeraten, muss er die Bedeutung „Wind“ von *ruh* betonen. Das wird auch in 1: 18,19 unterstrichen. Hiermit stimmt Ephräms Zitat von Gen 1,2 in Epiph 8,15 und CH 50,8 überein, wo es sich um den Wind handelt (an der letzteren Stelle wird ausdrücklich gesagt, der Wind wehe „naturhaft“, *kejanait*).

Dies zu Bardesanes. Aber in 1: 16 wird im Plural von „Lehren“ (*julpane*) gesprochen. Zweifellos wird darin auch Mani eingeschlossen, dessen System als eine spekulative Erweiterung desjenigen des Bardesanes gesehen werden kann. Bardesanes, Mani, Marcion, Arius und die Juden — das waren und blieben Ephräms Hauptfeinde, aber die erste Stelle unter ihnen nahmen Bardesanes und Mani ein.

5. ANALYSE EINZELNER STELLEN

Die Erörterung oben im Anschluss an Ehlers und Jansma dürfte die Polemik gegen Bardesanes und Mani aufgezeigt haben, die Ephräms Kommentar zum Schöpfungsbericht in so hohem Grade prägt. Aber noch eine Frage bleibt zu stellen: lässt sich ein positiver Zusammenhang zwischen C Gen und sonstiger hexaemeraler Literatur, einschliesslich jüdischer Exegese des Schöpfungsberichtes, nachweisen? In bezug auf den anonymen Kommentator, den Levene im Hinblick auf jüdische Vorlagen und Parallelen herausgegeben und kommentiert hat, führte Jansma eine entsprechende Untersuchung im Hinblick auf das patristische Material durch (Jansma, *Investigations*). Da die Fragestellungen in weitem Umfang für sämtliche

Hexaemeronwerke gemeinsam sind, erhält auch Ephräm dadurch eine gewisse Beleuchtung, die indes an mehreren Punkten einer Vervollständigung bedarf. Es kann sich dabei nicht um einen Kommentar Vers für Vers handeln, sondern nur eine Erhellung einiger wichtiger Punkte. Für die Darstellung charakteristische Besonderheiten, die mehr als einmal wiederkehren, werden in der Zusammenfassung behandelt.

C Gen 1: 3: „Über die Geister, an welchem Tag sie geschaffen wurden, hat er nichts für uns geschrieben“ (9: 12 f).

Ephräm schreibt unmittelbar vorher: „Dies nämlich hat er für uns geschrieben, aber er schreibt nicht alles für uns“. Der mosaische Schöpfungsbericht gibt mit anderen Worten keine vollständige Auskunft darüber, was an den sechs Schöpfungstagen geschehen ist, und da ist es am besten, sich von Vermutungen fernzuhalten, meint Ephräm. Vgl die Einstellung von Basilius in *Hexaem.* 1,7: Der Schöpfungsbericht enthält keine in Einzelheiten gehende Aufzählung, aber von dem, was mitgeteilt wird, ausgehend kann man Schlussfolgerungen ziehen in bezug auf das, was nicht gesagt wird.

Ephräms prinzipieller Wille, nicht über das hinauszugehen, was ausdrücklich im Text gesagt wird, kommt auch in seinem übrigen Werk zum Ausdruck (die Haggada ist hier ein besonderes Problem). Ein grosser Teil von Ephräms Polemik gegen Arianer, Manichäer und Marcioniten steht unter diesem Vorzeichen: Nicht über das hinaus, was geschrieben steht, so z.B. in *HdF* 64,11 f und *Pr Ref II* 228,1—6. Was die Natur der Engel und ihre Schöpfung betrifft, äussert sich diese Zurückhaltung in einer Ablehnung aller apokryphen Spekulation zu diesem Punkt.¹⁹ Ephräm sagt, er wisse nicht, an welchem Tage die Engel geschaffen wurden. Aus *Nat* 26,5 geht hervor, dass die Engel am zweiten Tage existierten. Aphrahat ist ebenso vorsichtig wie Ephräm.²⁰ Nach *Gen R* 1:3 wurden die Engel am zweiten oder am fünften Tag geschaffen. Die griechischen Väter haben verschiedene Auffassungen.²¹ Nach u.a. Basilius (*Hexaem.* 1,5) und Gregor von Nazianz wurden sie vor der Sinnenwelt geschaffen. Anderen zufolge wurden die Engel gleichzeitig mit der Welt geschaffen, während Athanasius keinen bestimmten Standpunkt einnimmt. Der anonyme Kommentator und Theodor bar Koni zählen die Engel nebst Feuer, Wasser, Luft und Finsternis zu den Urelementen.²²

¹⁹ Cramer, W., *Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer*, *Orientalia Christiana Analecta* 173 (1965), S. 112, 170.

²⁰ *Op. cit.*, S. 38—53.

²¹ Lampe, *A patristic Greek lexicon*, S. 10.

²² Jansma, *Investigations*, S. 99.

C Gen 1: 4: „Es gibt solche, die meinen, die Finsternis über der Tiefe sei der Schatten des Himmels“ (10: 1 f).

Diese Ansicht verwirft Ephräm. Die Finsternis ist für ihn der Schatten der Wolken, siehe oben. In diesem Zusammenhang steht einer der sehr seltenen Hinweise auf das NT im Schöpfungsbericht (im übrigen nur C Gen 1: 32), und zwar auf Apg 7,55 9,3 und 22,5 sowie Hes 1,22.

Im folgenden Paragraphen erlaubt sich Ephräm eine der wenigen Ausnahmen von der Regel: nicht über das hinaus, was geschrieben steht; und zwar stellt er in bezug auf die Wolken fest, sie seien zusammen mit der Tiefe am ersten Tage geschaffen worden. Diese Ausnahme hat offensichtlich einen polemischen Zweck: Ephräm will jede Möglichkeit ausschliessen, die Finsternis als ein Urelement, ein *'itja*, aufzufassen. Ebenso meint Ephräm, das Feuer sei mit dem Wind am ersten Tage geschaffen worden, vgl 1: 15. Er scheint jedoch gewisse Bedenken gegen dieses *argumentum e silentio* zu hegen: „Somit wurden die Wolken mit den Tiefen erschaffen, obgleich er (Mose) nicht von den Wolken schrieb, dass sie mit den Tiefen erschaffen wurden, so wie er auch nicht vom Feuer schrieb, dass es mit dem Wind erschaffen wurde, als er uns berichtete, dass der Wind erschaffen wurde“ (10: 14—16). In C Gen 2: 21 (38: 13 f) gibt Ephräm in bezug auf eine seiner Angaben zu, dass sie nicht in der Bibel stehe.

C Gen 1: 10: „Das Wasser, das die Erde am ersten Tage benetzte, war nicht salzig“ (14: 4 f).

Erst nachdem sich das Wasser zum Meer gesammelt hatte, wurde es salzig, „damit es nicht dadurch verdorben werde, dass es sich sammelte, und damit es nicht durch den Zufluss der Flüsse anwachse“. Das Salz des Meeres absorbiere nämlich die Flüsse, meint Ephräm (so auch in Gen R 13: 9). Im folgenden Paragraph führt Ephräm das Wasser der Sintflut an, um sein Argument zu stützen. Das Salz des Meeres wird auch in C Gen 1: 12,13 behandelt. Išodad erörtert ausführlich das Salz des Wassers, wobei zu beachten ist, dass er im Gegensatz zu Ephräm keinen Unterschied zwischen dem Wasser des ersten Tages, das die ganze Welt bedeckte, und den Meeren macht.²³ Er behauptet mit Bestimmtheit, das Wasser dieser Meere sei süß gewesen. Išodad zufolge war die Frage anscheinend sehr umstritten, aber erhaltene Schriften aus jener Zeit bieten keine Belege dafür, auch jüdische Quellen nicht. Der anonyme Kommen-

²³ Išodad, Gen, S. 31 f.

tator bringt jedoch eine interessante Auslegung und meint, das Wasser sei anfangs süß gewesen. Aus Gen R 4: 5 scheint hervorzugehen, dass das Wasser als salzig angesehen wurde. Nach Gen R 13: 10 wird das Wasser des Meeres in den Wolken entsalzt.

C Gen 1: 17: „Die Feste, die in der Mitte der Wasser ist, wurde durch Wasser befestigt“ (17: 27 f). Über die Natur der Feste enthält die altkirchliche und die jüdische Literatur viele Spekulationen. Ephräm meint, sie bestehe aus Wasser. Oberhalb der Feste befänden sich Wasser, Wind und Finsternis, unter der Feste Erde, Wasser und Feuer. „Wie kann man von der Feste, die wie ein Embryo in ihren Ort eingeschlossen ist, behaupten, das, was in der Mitte des Universums geschaffen ist, sei der Schoss des Universums?“ (gegen Bardesanes). Basilius schreibt in *Hexaem.* 3,4, die Feste habe „der allgemeinen Auffassung nach“ (κατὰ τὴν κοινὴν ἐκδοχὴν) ihren Ursprung im Wasser, er warnt aber davor, sie gefrorenem Wasser oder Kristall gleichzustellen. In *Hexaem.* 3,7 heisst es, unter Feste werde keine feste Substanz mit spezifischem Gewicht verstanden, sondern dass die Schrift hier den Himmel Feste nenne.

In Gen R 4: 5 wird die Feste „einem See“ verglichen, „über dem sich ein Gewölbe befindet, und durch die Hitze des Sees sondert das Gewölbe Feuchtigkeit ab; es sondert schwere Wassertropfen ab, die in das salzige Wasser herabfallen, ohne sich gleichwohl mit ihm zu vereinigen“. Anderen jüdischen Traditionen zufolge ist die Feste aus Kristall.²⁴ Išodad erklärt die Feste in Übereinstimmung mit Theodor: „Gott nannte sie Feste, weil sie von der flüssigen Natur des Wassers zu einem festen und bleibenden Zustand überging“.²⁵ Eusebius von Cäsarea meint, es sei der Himmel, der Feste genannt werde.²⁶

C Gen 1: 20 b: „Vom Licht, das am ersten Tage geschaffen worden war, sagte Gott, es sei sehr gut, aber von der Feste, die am zweiten Tage geschaffen wurde, sagte er das nicht“ (19: 20—23).

Ephräm erklärt das dadurch, dass die Feste noch nicht vollendet und geordnet gewesen sei. Erst nachdem die Gestirne geschaffen worden waren, konnte man sagen, die Feste sei sehr gut. Der Midrasch zu dieser Stelle (Gen R 4: 6) enthält ein paar voneinander abweichende Erklärungen für die Auslassung der Worte „das war sehr gut“, jedoch ist keine der Ephräms identisch. Am nächsten kommt

²⁴ Ginzberg, 1: 13.

²⁵ Išodad, Gen, 24: 9—11.

²⁶ Prep. evang. 11,6 (PG 21: 857 C).

ihr R. Samuel b. Naḥmani (pal. Amoräer, etwa 300), der sie dadurch erklärt, dass die Erschaffung der Wasser noch nicht abgeschlossen gewesen sei; daher heisst es zweimal „es war gut“ von dem dritten Tage. Die Worte „es war gut“ lassen sich nur auf eine abgeschlossene Arbeit beziehen. Wenngleich Ephräm die Gestirne erwähnt und nicht die Gewässer, scheint doch der Ganzheitsaspekt für ihn bestimmend gewesen zu sein.²⁷ Weiter unten in Ephräms Kommentar heisst es nämlich: „Obschon Gott vom Licht, das am ersten Tage geschaffen wurde, sagte, es sei sehr gut, so sagte er dies gleichwohl nicht von der Feste, die am zweiten Tage geschaffen wurde. Denn da die Feste noch nicht vollendet war . . .“ Schon zur Zeit des Origenes gab es verschiedene Erklärungen für dieses Problem.²⁸ Nach R. Eleazar ist das Urteil über das Schöpfungswerk dieses Tages in Gen 1,31 eingeschlossen (als die Schöpfung vollendet war).²⁹ Iṣodad erwähnt Ephräms Theorie, scheint aber selbst zu meinen, dass die syrische Bibelübersetzung hier im Vergleich zur LXX eine Lücke aufweise.³⁰

C Gen 1: 22: „Die Kräuter, die in ein und derselben Stunde geschaffen worden waren, hatten gleichwohl dem Aussehen nach ein Alter von mehreren Monaten. Ebenso verhielt es sich mit den Bäumen. Obgleich sie ihrer Entstehung nach das Werk eines Tages waren, hatten sie gleichwohl — in bezug auf ihre Vollkommenheit und die Früchte, welche ihre Zweige beschwerten — ein Alter von mehreren Jahren“ (20: 9—13).

Einer jüdischen Tradition zufolge wurde alles in voll entwickelter Form geschaffen.³¹ Iṣodad schreibt, Pflanzen und Bäume seien in ausgewachsenem Zustand erschaffen worden: „Das Paradies wurde in voller Reife mit all seinen Früchten geschaffen“. ³² Dieses Phänomen wurde nicht nur mit der Schöpfung verknüpft. Targum Ps-Jon zu Gen 9,20: „Er (Noah) pflanzte darin einen Weingarten, und an einem einzigen Tag war dieser aufgewachsen“. ³³ Hier lässt sich auch die rabbinische Tradition anführen, derzufolge Adam und Eva als Zwanzigjährige geschaffen wurden (um strafbar zu sein).³⁴

²⁷ Jansma, *Investigations*, S. 111.

²⁸ Gerson, *Die Commentarien*, S. 71.

²⁹ Pes. 54 a.

³⁰ Iṣodad, Gen. S. 27: 21—28: 3.

³¹ Ginzberg, 5: 107.

³² Iṣodad, Gen, 33: 23—25.

³³ Bowker, *Targums*, S. 172.

³⁴ Aptowitzer, V., Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur, S. 2.

C Gen 1: 26: „Hinsichtlich der grossen Drachen, die geschaffen wurden: Die Propheten sagen, Leviathan wohne im Meer, aber Hiob sagt, Behemoth halte sich auf dem Trockenen auf; auch David sagt auf hebräisch, seine Weide sei auf den tausend Bergen, d.h. dem Ort, an dem er liegt. Sie (die Drachen) wurden vielleicht nach ihrer Erschaffung an (verschiedene) Orte zerstreut, so dass Leviathan im Meer wohnt, Behemoth auf dem trockenen Lande“ (22: 26—23: 3).

Der syrische Text enthält ein paraphrasierendes Zitat aus Ps 50,10 b. Ephräms Lesart ist interessant, da sie in einer wichtigen Hinsicht mit dem masoretischen Text übereinstimmt im Gegensatz zu den alten Übersetzungen, einschl. Peschitta.

TM *b^ehemoth b^eharre 'alep*

LXX κτήνη ἐν τοῖς ὄρεσιν καὶ βόες

Pesch *wabⁱire dab^ture w^etawre*

Hie *iumenta in montibus et boves*

Ephräm *'al 'alap turin 'itjah mar'iteh*

Der syrische Text, der diesem Zitat in C Gen unmittelbar vorausgeht, birgt eine Schwierigkeit. Er lautet: *'ap dawid d^eabde 'emar*. Tonneau schliesst sich Payne Smiths Konjekture an (TS 2,2773) und liest *dabⁱire*, was sich gut an die Lesart der Peschitta in der ersten Vershälfte von Ps 50,10 anschliesst. Die Pointe bei der Lesart Ephräms ist jedoch, dass sie *nicht* der Peschitta oder irgendeiner anderen der versiones folgt (siehe oben). Um die Schwierigkeit des Textes zu lösen, schlägt Jansma folgende Konjekture vor: *b^ee^ebraja* („und David sagt im hebräischen Text“), was einen guten Sinn ergibt.³⁵ Jansma zufolge spielt Ephräm hier auf eine midraschartige Deutung des Textes an, vgl. Baba batra 74b: „R. Juda sagte im Namen Rabs: „Auch Behemoth auf den tausend Bergen wurde männlich und weiblich erschaffen“. Dass tanninim in Gen 1,21 Leviathan und Behemoth einschliesse, wird in Gen R 7: 4 ausgesagt.

Diese Stelle in C Gen ist äusserst interessant, da Ephräm hier zeigt, dass ihm der hebräische Bibeltext bekannt ist — und zwar unabhängig davon, ob Jansmas Konjekture richtig ist oder nicht. Diese Stelle allein dürfte indes nicht beweisen können, dass Ephräm des Hebräischen kundig war, und Versuche, in diesem Punkte positiv zu argumentieren, überzeugen nicht, u.a. weil sie sich auf zweifelhafte Texte der Editio Romana stützen. Gersons Urteil ist nach wie vor berechtigt: „Ephr. citirt den hebr. Text nur nach mündlicher Mittheilung“.

³⁵ Jansma, Beiträge, S. 60.

C Gen 1: 29 b „Und nicht nur als Leib war sie (Eva) in ihm (Adam), sondern auch mit Seele und Geist, denn Gott legte nichts zu der Rippe, die er herausgenommen hatte, hinzu, ausser dass er sie schmückte und formte“ (24: 2—4).

Ephräm betont, dass Eva ganz und gar in Adam enthalten war, bevor sie als ein Individuum hervorging, daher könne es mit Recht heissen: „Männlich und weiblich erschuf er sie“.

Dass Gott die Rippe schmückte und formte ist ein Gedanke, auf den Ephräm mehrfach zurückkommt, so z.B. in Eccl 44,17 (das Verbum *šabet* ist hier dasselbe wie in C Gen 1: 29). Theodor unterscheidet zwischen der eigentlichen Erschaffung und dem Schmücken, was beides durch denselben Schöpfer geschieht.³⁶

C Gen 1: 31 „Gott offenbarte sein Vorherwissen in seinen Segnungen, und er offenbarte sein Wohlwollen durch den Ort, an welchen er ihn (den Menschen) versetzte“ (24: 23 f).

An diesem Punkt der Darstellung tut Ephräm einen Rückblick auf die Erschaffung des Menschen von einem prinzipiell theologischen Aspekt, der die Form einer Theodizee erhält. Wie in dem Abschnitt „Anthropomorphismen“ erwähnt wurde, ist der Autor sehr darauf bedacht, das Gottesbild in seiner erhabenen Heiligkeit intakt zu erhalten. Indem Gott den Menschen vor dem Sündenfall segnete, zeigte er deutlich, dass er von dem künftigen Fall des Menschen wusste. Eine eventuelle Segnung nach dem Falle wäre nämlich durch die Sünde verhindert worden. Dass das Paradies um des Menschen willen geschaffen wurde, geht daraus hervor, dass Gott ihn dort hineinsetzte. So lassen sich die für Gott wesentlichen Eigenschaften Vorauswissen und Güte aus dem Schöpfungsbericht herauslesen.

Dass das Paradies um des Menschen willen geschaffen wurde, wird direkt in Par 6,6 ausgesagt: „Denn nicht das Paradies ist + der Grund (der Erschaffung) des Menschen — Adam allein ist + Grund seiner Pflanzung“.

C Gen 2: 5 „Eden ist das Land des Paradieses, und es ist gesagt: Von Anfang, da er es am dritten Tage pflanzte“. Das *min qedem* des syrischen Bibeltexes (LXX: κατὰ ἀνατολᾶς, Aquila: ἀπο ἀρχῆς) bedeutet „einstmals, von Anfang“ und sein Sinngehalt hat die Exegeten aus natürlichen Gründen verblüfft. Im allgemeinen lässt man es darauf Bezug nehmen, dass Eden vor der Erschaffung des Menschen gepflanzt wurde. So meinen Ephräm, Išodad und Bar Hebräus.

³⁶ Jansma, Investigations, S. 134.

Zu Ephräms oben angeführter Ansicht gibt es eine Parallele in Gen R 15:3, wo eine Äusserung von R. Samuel b. Nahmani zitiert wird, derzufolge Eden am dritten Tage geschaffen wurde. Es liegt hier jedoch schwerlich ein Einfluss vor, da es von Gen 1,11 her natürlich ist, sich die Entstehung von Eden am dritten Tage zu denken (dieser Vers wird auch von Ephräm angeführt).

Über die Lage des Paradieses schreibt Ephräm es „liege auf einem hohen Berge“ (2:6, 29:6 f). Hiermit lässt sich Par 1,4 vergleichen: „Mit dem Auge des Geistes + sah ich das Paradies, — und die Gipfel aller Berge + lagen unter seinem Gipfel“. Die Strophe fährt damit fort, dass das Wasser der Flut nur den Fuss des Berges erreicht habe.³⁷ Hiermit lassen sich jüdische Traditionen vergleichen, denen zufolge die Flut niemals Palästina erreichte. Bei den Samaritanern gibt es eine ähnliche Tradition, nach der Gerisim allein der Flut entging (Gen R 32:10).

Was die Beschaffenheit des Paradieses betrifft, findet sich eine interessante Bemerkung in 2,6 (28,23 f): „Die geistigen Bäume des Paradieses bedürfen keiner Bewässerung“. Das scheint mit Gen 2,10 in Konflikt zu geraten, was Ephräm indes als uneigentliche Ausdrucksweise erklärt: das Wort „bewässern“ sei hier vielleicht ein Missbrauch seiner eigentlichen Bedeutung.

Aber stellte sich Ephräm wohl das Paradies als einen geistigen Zustand vor?³⁸ Eine direkte Antwort auf diese Frage erhalten wir in C Gen nicht, obschon die meisten Aussagen auf etwas Materielles hindeuten. Es ist daher ein Vergleich mit der ausführlichen Beschreibung des Paradieses angezeigt, die Ephräm in den fünfzehn Hymnen de Paradiso vorlegt.

In C Gen werden die Bezeichnungen Eden und Paradies abwechselnd benutzt, und zwar in voller Absicht. Ephräm identifiziert nämlich das Paradies und Eden miteinander, im Unterschied zu beispielsweise Theodor von Mopsuestia, der Eden ein grösseres Gebiet bezeichnen lässt, in dem das Paradies lag.³⁹

Séd hat in einem Artikel zu zeigen versucht, dass Ephräm sich in seinen Paradieseshymnen gewissen jüdischen Traditionen näherte, die vor allem der älteren Mystik entstammten. Die Darstellung wirkt

³⁷ In den Hymnen de paradiso wird das Paradies auf drei verschiedene Orte lokalisiert, Séd, N., *Les hymnes sur le Paradis de Saint Ephrem et les traditions juives*, Le Muséon 81/1968, S. 458.

³⁸ Johannes Chrysostomus polemisiert energisch gegen die Auffassung, dass das Paradies ein geistlicher Zustand sei, Hom. 13 in Gen. (PG 53:103). Nach Philo waren die Quellen und die Bäume des Paradieses von geistlicher Natur, Siegfried, C., *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, S. 371.

³⁹ PG 66:637.

an mehreren Punkten überzeugend, doch brauchen wir sie in unserem Zusammenhang nicht näher zu erörtern, da Ephräm in C Gen ein weit „einfacheres“ Bild vom Paradies entwirft. Séds zusammenfassendes Urteil verdient es jedoch, angeführt zu werden, da es in Hinsicht auf Ephräms jüdische Relationen meiner eigenen Schlussfolgerung bezüglich Ephräm und der Haggada nahekkommt: „En conclusion, nous retenons la thèse selon laquelle Éphrem rapporte dans les Hymnes sur le Paradis des traditions conservées par le christianisme sémitique, dont l'École d'Édesse est le centre au IV siècle. Quant à leur forme extérieure, ces traditions ne doivent rien au midraš et à l'aggadah rabbiniques.“⁴⁰

Aus den folgenden Stellen in den Hymnen de Paradiso geht hervor, dass die Bäume im Paradies als von geistiger Beschaffenheit gedacht sind: 3,15 9,5 11,8. Es handelt sich also hier um eine echt Ephrämitische Vorstellung. Obgleich die Schilderung des Paradieses in C Gen kurz gehalten ist, lässt sich an mehreren Punkten eine enge Übereinstimmung mit de Paradiso feststellen, während zugleich das Bild des Paradieses in den Hymnen erheblich stärker ausgearbeitet und die Terminologie präziser ist. So z.B. im Hinblick auf die Quellen des Paradieses, in denen die irdischen Flüsse ihren Ursprung haben. Vgl C Gen 2: 6 mit Par 2,8 f.

Ephräms Identifikation der vier Flüsse des Paradieses ist die unter den damaligen Exegeten übliche: Pison-Donau, Gihon-Nil, Deqlat-Tigris, Prat-Euphrat. Ephräm sieht davon ab, die Flüsse allegorisch auszulegen, wie das in HdF 48,10 und Virg 4,14 geschieht.

C Gen 2: 7 „Und Gott der Herr führte Adam und liess ihn in dem Paradiese Edens, damit er es bebaue und bewache. Wie sollte er es bebauen, da er doch keine Ackerbaugeräte hatte? . . . Und ferner, wie sollte er es bewachen können, da er nicht es umher gehen konnte? . . . Adam hatte dort nichts zu bewachen ausser dem Gesetz, das ihm auferlegt worden war“ (29: 13—17, 19—20, 24—25).

Der anonyme Kommentator und Išodad haben ähnliche Kommentare zu Gen 2,15.⁴¹ Philo gibt die gleiche Auslegung wie Ephräm.^{41a} Es versteht sich, dass sich die Einzelheiten der Auslegung bei einem jüdischen und einem christlichen Exegeten unterscheiden. So deutet Gen R 16: 5 *šamar* als auf die Sabbatsgebote oder Opfer bezüglich. Die Folgen, die es für Adam und Eva gehabt hätte, wenn sie dem Befehl, nicht vom Baum des Lebens zu essen, gehorcht hätten,

⁴⁰ Séd, *Les hymnes sur le Paradis de Saint Ephrem et les traditions juives*, Le Muséon 81/1968 S. 501.

⁴¹ Levene, S. 59: 13—15, Išodad, Gen, S. 64.

^{41a} Siegfried, *op. cit.*

beschreibt 2: 23: „Wenn die Schlange ihres Verbrechens wegen abgewiesen worden wäre, hätten sie vom Baum des Lebens gegessen und der Baum der Erkenntnis wäre ihnen nicht verwehrt worden: von dem einen Baum hätten sie eine fehlerlose Erkenntnis erhalten und von dem anderen unsterbliches Leben“. In einem anderen Zusammenhang sagt Ephräm, Adam habe törichterweise begehrt, was er bereits hatte (SdF 3,35).

C Gen 2: 12 „Es ist wahrscheinlich, dass Adam im Traum in einem Gesicht sah, was mit ihm gemacht wurde“ (32: 9 f).

Ephräm will auf diese Weise erklären, wie Adam nach *Gen 2,23* wissen konnte, wer das Weib war. Er fügt jedoch in 2: 13 als Alternative hinzu, Adam könne hier prophetisch gesprochen haben (32: 23).⁴²

„Er (Adam) sah das Weib nicht, als es aus ihm geformt wurde“ (Diodor).⁴³ *Gen R 17: 5* unterscheidet zwischen verschiedenen Typen von *tardemah*, enthält aber keine Parallele zu Ephräms Deutung. Išodad stimmt mit Ephräm überein und meint, es handle sich um einen halbwachen Zustand.⁴⁴

C Gen 2: 14 „Der Ehre wegen, in die sie gekleidet waren, schämten sie sich nicht; da sie ihrer aber beraubt waren, nachdem sie das Gebot übertreten hatten, schämten sie sich, da sie nackt geworden waren“ (33: 9 f). Im Vorhergehenden hat Ephräm — aufgrund von *Gen 2,25* — geschrieben: „Dass sie sich nicht schämten, beruhte nicht darauf, dass sie dessen unkundig waren, was Scham ist“. Es ist Ephräm daran gelegen, die ersten Menschen von der Anklage, schamlos gewesen zu sein, reinzuwaschen. Die Lösung findet er darin, dass sie nicht nackt waren; sie waren mit einer *šubḥa*, einer Ehre, bekleidet. Diese Ehre wird auch in *C Gen 1: 31* (25: 7 f), 2: 4 (28: 2) und 2: 15 (33: 23) erwähnt. Aus *Par 3,15* geht hervor, dass Adam ein Lichtkleid trug.⁴⁵ Vgl *HdF 83,2* betr. Eva und *Epiph 6,9* betr. Adam. Mit dieser Ehre ist ein Lichtphänomen gemeint. Johannes Chrysostomos meint, die ersten Menschen seien in eine *δόξη ἁπατος* gekleidet gewesen.⁴⁶ Die Rabbiner lasen zuweilen in *Gen*

⁴² Von Noah heisst es in *C Gen 7: 3* (64: 7): „Er schlief und war wach“.

⁴³ Diodorus, S. 99. So auch Johannes Chrysostomus, *Hom. 15* in *Gen* (PG 53: 121).

⁴⁴ Išodad, *Gen*, S. 68: 15—19.

⁴⁵ Beck, E., *Ephraems Hymnen über das Paradies. Übersetzung und Kommentar* (Studia Anselmiana 26), S. 30.

⁴⁶ *Hom. 16* in *Gen*. (PG 53: 126).

3,21 'or anstatt 'or, daraus entstand die Auffassung, Adam habe eine Ehre (*kabod*) in Eden gehabt, Gen R 20:12. Nach Targum Ps-Jon zu Gen 3,7 hatten Adam und Eva anfangs Kleider aus Onyx.⁴⁷

EXKURS: DER ZEITLICHE ASPEKT

An mehreren Stellen in Ephräms Kommentar zum Schöpfungsbericht wird betont, *wann* etwas geschieht. Der Autor bemüht sich, den exakten Zeitablauf zu präzisieren, woraus sich allerlei eigenartige Deutungen ergeben. Zunächst haben wir eine ganze Gruppe von Aussagen, denen zufolge etwas sehr schnell, in einem Augenblick, geschah. Hierher gehören: 1:8 (12:16 f, das Licht und die Wolken wurden in einem Augenblick geschaffen), 1:21 (20:5 f, die Erde trocknete in einem Augenblick aus), 2:3 (27:9 f, das Wasser bedeckte in einem Augenblick die ganze Erde), 2:12 (32:11, die Rippe wurde in einem Augenblick herausgenommen) und 2:12 (32:11 f, in einem Augenblick wurde Fleisch an die Stelle der Rippe gesetzt). Auch sonst interessiert sich Ephräm für die Schnelligkeit, mit der etwas geschieht: „Der ganze Grund dafür, dass der Schlange nicht verboten wurde, schnellstens zu kommen, war, dass die Schnelligkeit der Schlange gegen ihr eigenes Interesse verstieß“ (2:18, 36:1 f). Dasselbe Motiv kehrt in 2:23 (39:26—31) wieder. Aber auch aus einer weiteren, umfassenderen Perspektive ist Ephräm sehr daran interessiert, wann und wie schnell etwas geschieht. Die Schilderung in Gen 1—2 zeichnet einen Rahmen vor, an den sich Ephräm genau hält. Offensichtlich bildet die genaue Version der Priesterschrift hier das Gerüst. Was Gen 2:4 f betrifft, betont Ephräm, das Schöpfungswerk des dritten Tages (Bäume, Kräuter) werde hier bereits am ersten Tage erwähnt, während die Pflanzen für ihre Entstehung vom Wasser abhängen, das chronologisch dem ersten Tage angehört (2:2,3). Es besteht somit kein Gegensatz zwischen den beiden Schöpfungsberichten, sondern sie ergänzen einander (2:1). Ephräm hält sich also mit der durch die gegen Bardesanes gerichtete Polemik bedingten Ausnahme an die Reihenfolge von Gen 1. Aber hier begnügt sich Ephräm nicht mit den Auskünften, die der Bibeltext liefert. So heisst es zweimal, die Feste sei am *Abend* des zweiten Tages geschaffen worden (1:6,18). Ferner: „Finsternis, sagte er, war über der Tiefe. Aber die Tiefe des Wassers (*tehoma*) wurde gerade in dieser Stunde geschaffen“ (1:4, 9:24). Noch eine weitere Präzisierung: Das Licht wurde nach zwölf Stunden

⁴⁷ Bowker, Targums, S. 121.

am Morgen des ersten Tages geschaffen, und zwölf Stunden lang war es ausgebreitet wie eine lichte Wolke (1: 8).

Bemerkungen wie diese verraten das Interesse des Kommentators am Exakten. Dieser Zug ist noch auffallender in bezug auf das Alter der Pflanzen, der Sonne und des Mondes. Zu den Pflanzen siehe oben unter 1: 22. Vom Mond heisst es, er sei zugleich jung und alt gewesen: jung, da er das Werk einer Stunde war und alt, weil er voll war, an seinem fünfzehnten Tag geschaffen. Wäre nämlich der Mond in einem Alter von einem oder zwei Tagen geschaffen worden, hätte er wegen seiner Nähe zur Sonne nicht leuchten können. Die Sonne hatte ein Alter von vier Tagen, so betrug der Unterschied zwischen Sonne und Mond also elf Tage. Hieraus zieht Ephräm folgenden Schluss: „Denn das Jahr der Adamiten war nicht unvollständig, denn als der Mond geschaffen wurde, wurde das Fehlende am Mass des Mondes ausgefüllt. Seit diesem Jahr lernten die Adamiten, jedem Jahr elf Tage zuzulegen. Also haben nicht die Chaldäer Zeiten und Jahre geordnet, sondern diese waren vor Adam geordnet“ (1: 25 22: 9—13).

Mit dieser Auslegung kann man Ephräms Kommentar zu Gen 8,3 ff vergleichen. „Beachte also, dass schon Noahs Generation mit einem Jahr von 365 Tagen rechnete. Warum sagt man dann, dass die Chaldäer und Ägypter diejenigen seien, die das eingerichtet und erfunden hätten“? (C Gen 6: 12, 61: 18—21). — Ephräm polemisiert an vielen Stellen seiner Schriften gegen die Chaldäer. So z.B. ist CH 4—6 insgesamt diesem Thema gewidmet. An all diesen Stellen handelt es sich um die chaldäische Astrologie, während Ephräm in C Gen 1: 25, 6: 12 sich also gegen die offenbar allgemeine Auffassung wendet, dass die Chaldäer (und Ägypter) die Zeitrechnung erfunden hätten, die auf dem Sonnenjahr basiert.

Die Problematik, die Ephräm in C Gen gefangennimmt, betrifft das Verhältnis Sonnenjahr — Mondjahr. Die mangelnde Übereinstimmung zwischen diesen beiden Berechnungsarten bildet eine durchgängige Schwierigkeit in älteren chronologischen Systemen. Im allgemeinen wird sie dadurch gelöst, dass man jedem dritten Jahr einen Schaltmonat zulegt. So werden die elf Tage im Jahr ausgeglichen, die den Unterschied zwischen Sonnen- und Mondjahr ausmachen. Eine interessante Parallele zu Ephräms Behandlung dieses Problems in C Gen bietet die Hymne Cruc 6,17. „Stärke (mich), o Herr, dass ich auf andere Weise⁴⁸ von der Eigenschaft des

⁴⁸ Der Ausdruck „auf andere Weise“ spielt wahrscheinlich auf die Chaldäer an. — Nach Jub. 4: 17 f ordnete Henoch die Zeitrechnung.

Mondes schreibe! — Elf Tage fehlen an seinem Jahr, — an den 365 Tagen, der Zahl des vollen Sonnenjahres. — Was ich sprach und was ich spreche gereiche dir, mein Herr, zum Lob, — mir aber zur Sühne durch deine Barmherzigkeit!“ Hier ist das Problem deutlich ausgesprochen und sein symbolischer Charakter angedeutet. Weiter oben in derselben Hymne heisst es in Strophe 12: „O über dich, preiswürdiger Jesus! Auch der Mond verkündet dich. — Denn in jedem Monat fehlt seinem Mass ein halber Tag.“

Da Ephräm in den Strophen 6—11 von den drei überschüssenden Stunden des Sonnenjahres (auch diese sind eine *raza*, ein Symbol) gesprochen hat, wird in der Hymne Cruc 6 folgende Steigerung erreicht: die Symbolik in den Stunden, den Tagen und dem Jahr. Eine direkte Lösung des Problems Sonnenjahr — Mondjahr bietet Ephräm an dieser Stelle nicht an. Er schreibt in Strophe 18: „Moses vereinte und mischte die Zahl des Jahres mit der Berechnung des Mondes. — Er ordnete, fügte zusammen und setzte fest die Zahl des Jahres. — Das Jahr Noes (hatte) die zwei Zahlen der zwei Gestirne. — (Moses) der erfahrene Schriftgelehrte machte nur ein Zahl daraus.“ Aus diesen Worten geht hervor, dass Noahs Generation den Solar- und Lunarkalender nebeneinander gebrauchte, und dass erst Mose die beiden Berechnungsarten miteinander in Einklang gebracht hätte. Cruc 6,18 und C Gen 6:12 würden sich somit widersprechen. Nun wird in Cruc 6,18 nicht geleugnet, dass Noah das Sonnenjahr gekannt habe, aber es heisst, er habe sich beider Zeitrechnungen bedient. Andererseits bestreitet C Gen 6:12 nicht, dass Noah das Mondjahr bekannt gewesen sei. Der springende Punkt an dieser Stelle ist vielmehr, dass Noah den Chaldäern zuvorgekommen und deren Anspruch daher unbefugt sei. Es braucht also kein Widerspruch zwischen Cruc 6,18 und 6:12 vorzuliegen.

In Prose Ref I:19 greift Ephräm diese Problematik wieder auf. Hier dient der Monat des lunaren Jahres von 29 1/2 Tagen dazu, die Lehre Manis vom Mond zu widerlegen. Auch dies ist wieder ein Beispiel dafür, dass für Ephräm alles Wissen im Dienste der Polemik steht.

ZUSAMMENFASSUNG

Ephräm hat im Proömium zu C Gen angedeutet, wie er selbst den Schöpfungsbericht auffasste, siehe C Gen Proöm. 2—4. Bereits im ersten Paragraphen bemerkt man die Menge kognitiver Ausdrücke: „Der Anlass zu Mose Werk war der folgende. Der Schöpfer offenbarte sich den Gewissen der früheren Geschlechter, und bis zu den

Tagen des Turmes wurden die erschaffenen Dinge als erschaffen verkündigt, und seit den Tagen des Turmes bis zu Mose fehlte es nicht an denen, die das unter den Söhnen Sems verkündigten, aber da auch die Söhne Abrahams in Ägypten in die Irre gegangen waren und verdient hätten, mit der ganzen Welt ohne Gott zu sein und sogar die guten Gebote vergessen hatten, die in unserer Natur niedergelegt sind, und behaupteten, dass Wesen, die aus nichts gemacht waren, *'itja* seien, und Dinge, die einst geschaffen worden waren, den Namen von Göttern beilegen, wollte Gott durch Mose das in Ordnung bringen, was in Mose Zeitalter verwirrt war, damit diese böse Tradition sich nicht über die ganze Welt verbreiten sollte“ (3:9—19).

Der Zweck der Darstellung in der Genesis ist diesen Worten zufolge, die ursprüngliche Gotteserkenntnis rein und unverfälscht wiederherzustellen. Dass Ephräm eine ursprüngliche und allgemeine Gotteserkenntnis voraussetzt, die im Sündenfall nicht verloren ging, lässt sich deutlich aus u.a. Prose Ref II 128 (Adv Marc III) erkennen: „Wären wir vollkommen bei dem Gesetz geblieben, das er (Gott) in das Herz eingeschrieben hat, — (dem Gesetz), das Abel und Henoch befolgten, die den Tod nicht kosteten — hätte es der verschiedenen Gesetze der Länder gar nicht bedurft“. Dass allerlei Irrlehren und Abgötterei in Israel Eingang gefunden hätten, ist eine Ansicht, die bei Ephräm mehrfach begegnet: CH 21,11 SDom 5 u.a.m.

Sehr stark wird in Proöm. 2 betont, dass die Genesis die wahre Erkenntnis Gottes mitteilen möchte. In Proöm. 3 heisst es: „Er sandte also Mose zu den Ägyptern, um mit den Strahlen der wahren Erkenntnis die Irrlehre abzuschwächen, wo sie entstanden war“. Ähnliche Aussagen finden sich in C Gen 22, wo von der Erkenntnis des einen Gottes und seiner Anbetung gesprochen wird, und in C Gen 44:3 (Ende). Der Grund für diese kognitive Perspektive ist nicht schwer zu erkennen. Da sich Ephräm mit seiner Auslegung des Schöpfungsberichts besonders gegen die Kosmogonie des Bardesanes wendet, ist er darum bemüht zu betonen, dass die Genesis bereits ihrer Absicht nach eine Widerlegung dieser falschen Lehre darstellt. Die Irrlehre des Bardesanes gehe auf Israel in Ägypten zurück und sei bereits damals von Mose kraftvoll widerlegt worden.

Es ist interessant, diese Ausrichtung mit derjenigen zu vergleichen, die sich in den erhaltenen Teilen des Kommentars zur Genesis von Theodor von Mopsuestia erkennen lässt.⁴⁸ Theodor sieht das in der Genesis Berichtete als Zeichen der Vorsehung Gottes. Überall findet er Beispiele dafür, wie Gott für seine Schöpfung sorgt und sie erhält.

Ebenso verhält es sich mit Basilius' Hexaameron. Es besteht ein grosser Unterschied im Ansatz zwischen dem Werk dieser beiden Autoren und dem Ephräms. Der Unterschied lässt sich dadurch erklären, dass jene, im Gegensatz zu Ephräm, nicht in einen Kampf auf Leben und Tod gegen einen gefährlichen Feind hineingestellt waren.

KAPITEL V

DER SÜNDENFALL (GEN 3)

Ephräm kommt in seinen Werken ständig auf Gen 1—3 zurück, der Kommentar zur Genesis macht dabei keine Ausnahme. Oberflächlich betrachtet scheint die Darstellung des Sündenfalls vielleicht nicht ebenso viel Interessantes zu enthalten wie die oben behandelten Themen, aber eine sorgfältige Analyse des Textes vermag allerlei zu Tage zu fördern.

Die *personae dramatis* sind Gott, die Schlange, Adam und Eva. Ephräm bemüht sich, die Beziehung der Schlange zu den Menschen zu präzisieren. Die Schlange war eines von den vielen Tieren, die Gott geschaffen hatte. „So wie Israel nicht das Angesicht Mose ohne Schleier ansehen konnte, so konnten auch die Tiere nicht die Herrlichkeit Adams und Evas (eig. von Adams Haus) ansehen. Mit niedergeschlagenen Augen gingen sie an ihm vorbei, als sie ihre Namen von ihm erhielten, da sie ihre Augen nicht mit seiner Herrlichkeit füllen konnten“ (2: 15, 33: 30—34: 3).

Ephräm spricht hier von der *šubḥa*, in welche die ersten Menschen nach 1: 31 und 2: 4 gekleidet waren. An diesen Stellen wird das Wort *šubḥa* gebraucht, während in 2: 15 von *ziwa* und *tešboḥta* gesprochen wird. Offenbar ist jedoch dasselbe gemeint, vgl HdF 83,2 und Epiph 6,9. Dass Ephräm gerade hier die Lichtherrlichkeit Adams und Evas betont, kommt daher, dass er den Abstand zwischen den Menschen und der Schlange verdeutlichen will. Die Schlange war listiger als die Menschen, aber Adam war der Schlange in bezug auf Gestalt (*gebilta*) und Geistesgaben (*napša*) und Intellekt (*hawna*) und Herrlichkeit (*šubḥa*) und Stellung (*ʿatra*) überlegen, heisst es (33: 22—25) — man beachte die detaillierte anthropologische Terminologie. Der Mensch war der Schlange in fünf Hinsichten überlegen, und nur in einer unterlegen.¹ Das Ergebnis der Versuchung hätte mit anderen Worten entgegengesetzt sein müssen.

¹ Vgl Diodor (S. 100, Fragm. 14). Jüdische Traditionen dagegen, betonen die hohe Stellung der Schlange — Ginzberg 1: 71 f. Zu einer ausführlichen Beschrei-

Ephräm ist auch an der Sprache der Schlange interessiert. „Adam verstand die eigene Stimme der Schlange, oder aber Satan sprach durch sie oder die Schlange hatte auf eigenen Wunsch die Fähigkeit zu sprechen erhalten oder Satan hatte bei Gott erreicht, dass der Schlange für eine bestimmte Zeit die Fähigkeit zu sprechen verliehen wurde“ (2: 16, 34: 7—10).

Ein direktes Gegenstück zu Ephräms verschiedenen Erklärungen für die Fähigkeit der Schlange, zu sprechen, liess sich nicht finden. Die übliche Erklärung in der alten Kirche war, der Teufel habe durch die Schlange gesprochen; so Eusebius Emesenus und Išodad.² Die jüdische Literatur enthält allerlei Spekulationen über die ursprünglichen Sprachen der Schöpfung, darunter die, dass die Schlange allein hebräisch sprach, während die anderen Tiere ihre eigenen Sprachen redeten, die Adam jedoch verstand.

Die Schlange ist für Ephräm keine unwichtige Komponente des Sündenfalls. Daher mag es überraschen, wenn er zugibt, dass der Sündenfall auch ohne ihre Mitwirkung eingetroffen wäre. „Denn auch wenn der Versucher nicht gekommen wäre, hätte der Baum durch sein Aussehen Krieg mit ihrer Gier angefangen“ (2: 16, 34: 12—14). Hiermit kann man Ephräms Erörterung weiter unten im selben Paragraphen über die „Verteilung der Verantwortung“ in bezug auf den Fall der Menschen vergleichen. „Durch die Aufforderung der Schlange ergab sich eine Gelegenheit für die, deren Gelüste ebenso schädlich waren wie die Aufforderung der Schlange und noch mehr als diese“ (34: 14—16). Bereits in 2: 15 war eine Tendenz erkennbar, die Rolle der Schlange in der Versuchungsgeschichte so sehr wie möglich abzuwerten. Diese Tendenz verstärkt sich in dem jetzt behandelten Abschnitt mit seinem Gegenstück in 2: 26. Ephräms Bestreben, die Funktion des Versuchers weitgehend abzuschwächen, erklärt sich aus seinem Verständnis des freien Willens.

1. EPHRÄM UND DER FREIE WILLE

Ephräms Betonung des freien Willens und die damit zusammenhängende semipelagianistische Tendenz dürfte sich zu einem wesentlichen Teil aus seiner Wirksamkeit als Asket und Verkündiger erklären lassen.³ Diese Wirksamkeit wiederum war hochgradig durch

bung der Schlange und ihrer Wirksamkeit durch die Zeiten, siehe die Thomasakten (Klijn, S. 80 f.).

² Eusebius, S. 100*, Išodad, Gen, S. 78:1. Vgl das Buch der Schatzhöhle, Bezold, S. 63 f.

³ Beck, Theol, S. 105.

seinen Kampf gegen allerlei gnostische Irrlehren bestimmt. Beck hat in diesem Zusammenhang auf eine Ähnlichkeit zwischen Ephräm und Titus von Bostra in dessen Werk *Contra Manicheos* hingewiesen.⁴

Die Hymnen bieten mehrfach Beispiele, die Ephräms Darstellung des Sündenfalls beleuchten und genauer ausführen. So z.B. in *Sermo II*; 863—907 (CSCO Script. Syri 131), wo das Thema vom freien Willen des Menschen und dem Teufel entwickelt wird und wo es u.a. heisst: „Von unserem freien Willen hängt die Macht unseren Feindes ab. Unser Wille gibt ihm + Kraft und Schwäche“. In HdF 34,1 steht, der Mensch habe aus eigenem freien Willen gesündigt, vgl HdF 31,5 Par 6,15 und SdF 3,29 ff. Ephräms voluntaristische Einstellung ist durchgängig und fällt stark ins Auge.

Hinzu kommt, dass Ephräm nicht die orthodoxe, kirchliche Lehre von der Erbsünde zu kennen scheint. So wählt er Gen 5,3 — das in der altkirchlichen Literatur oft als Beweis für dieses Dogma dienen muss — zum Ausgangspunkt für eine christologische Deutung von Seth. Gen 6,12 wird in C Gen zweimal angeführt, das eine Mal (4: 2, 53: 17) wird es auf Lameks Gottlosigkeit bezogen (nach Ephräm allerdings nur eine von mehreren möglichen Deutungen) und das zweite Mal (6: 1) bezieht es sich darauf, dass Noah als einziger unter seinen Zeitgenossen die Jungfräulichkeit bewahrte. Gen 6,5 soll zwar angeblich bedeuten, dass „die Bosheit sich ausbreitete und in diesen beiden Geschlechtern (Kains und Seths) zunahm“ (C Gen 6: 6), aber es wird nicht versucht, dies zu dem Fall der ersten Menschen in Beziehung zu setzen. Eher erhält man den Eindruck, dass der Brudermord in Gen 4 für Ephräm ein weit tieferer und umfassenderer Sündenfall war als der Adams und Evas, siehe hierzu unten. Dies im Verein mit Aussagen wie Eccl 49,20 ff und 50,8 dürfte es deutlich machen, dass Ephräm keine klare Auffassung von der Erbsünde hatte.

Ist es möglich, dass Ephräm in dieser Hinsicht Eindrücke von seiten der gängigen jüdischen Theologie mit ihrer Leugnung der Erbsünde und Betonung des freien Willens empfangen haben könnte? A priori ist das nicht notwendig; bei Pelagius kann man sich einen derartigen Einfluss wohl schwerlich vorstellen.

Das Problem liesse sich auch so stellen: Kannte Ephräm ein Judentum, das zumindest im Ansatz eine Lehre von der Erbsünde entwickelt hatte, und empfand er daher kein Bedürfnis, sich in dieser Frage vom Judentum zu distanzieren? Es ist bekannt, dass bei Grup-

⁴ Beck, *op. cit.*

pen innerhalb der sog. Mystik Gedanken in dieser Richtung vorkamen.⁵ Ephräms zeitliche und räumliche Nähe zu einem starken, expansiven und noch nicht völlig normalisierten Judentum bringt es mit sich, dass man diese Frage ernstlich aufwerfen muss. Im Rahmen der vorliegenden Darstellung lässt sich jedoch dies Problem nicht lösen, da es engstens mit Ephräms Glaubensverständnis und seiner Beziehung zum Judentum überhaupt verknüpft ist.

Indessen lag nicht nur in bezug auf die Schlange die Entscheidung bei der Versuchung auf seiten des Menschen. Ebenso verhielt es sich im Hinblick auf den Baum des Lebens. In 2: 17 heisst es: „Gott schuf also den Baum des Lebens und verbarg ihn vor Adam und Eva, damit er nicht durch seine Schönheit Streit mit ihnen begänne, und da es sich nicht ziemte, dass sie um des Lohnes willen, den sie vor Augen hätten, die Gebote des unsichtbaren Gottes hielten“ (35: 1—4).

Ephräm will unterstreichen, dass der Mensch keiner unbilligen Versuchung ausgesetzt war. Die Absicht ist apologetisch: Der Fehler lag auf seiten des Menschen und nicht der Gottes. Gott *verbarg* den Baum des Lebens und stellte dem Menschen das *ganze* Paradies zur Verfügung mit Ausnahme eines einzigen Baumes. Ephräm betont in 2: 17 stark, dass dies *ein leichtes Gebot* war: „Er gab ihnen also das ganze Paradies, damit sie nicht gezwungen wären, das Gesetz zu brechen“ (35: 10 f.). Man könnte sogar sagen, dass es gar kein Gebot war (2: 19, 36: 21 f.).⁶ Der Versucher erhielt nur für *einen kleinen Augenblick* Erlaubnis — vgl 2: 17, 2: 19, 2: 31. Durch diese umständliche Argumentation will Ephräm zeigen, dass Gott alles getan hat, was er billigerweise tun konnte, um dem Menschen zu helfen. Zusammenfassend heisst es in 2: 10: „Wenn er (Gott) ihm Mündigkeit verlieh und ihn am Schöpfungsakt teilhaftig werden liess und ihn in Ehre kleidete und ihm den Lustgarten gab, was hätte er noch mehr tun sollen, was er nicht tat, damit der Mensch das Gebot hielte“? (31: 20—23).⁷

Und diese göttliche Güte geht weiter, auch nachdem der Versucher seinen Einzug im Lustgarten gehalten hat, was Ephräm in 2: 18 entwickelt. Der Versucher erhielt nämlich keine Genehmigung, in menschlicher Gestalt zu erscheinen („wie er zu unserem Herrn auf

⁵ Siehe Scholem, G., *Major trends in Jewish mysticism*, S. 236 ff., 275, 280.

⁶ Siehe Jansmas *überzeugende Konjektur* in *Beiträge*, S. 69 f.

⁷ Vgl hiermit CH 11,7: Gepriesen sei jener, der Adam nicht prüfte — durch eine Sache, die (zu) gross und (zu) schwer (gewesen wäre), — damit niemand verleumndend sage, es sei Zwang (gewesen) — oder eine andere, fremde Macht. — Durch das verächtliche Werkzeug, den Genossen der Tiere, (prüfte er ihn).“ Eine ähnliche Argumentation betr. Gen 19,4 f. in C Gen 16: 4.

dem Berge kam“), auch nicht in der Gestalt eines grossen Tieres („Behemoth oder Leviathan“), sondern er durfte nur in der Gestalt einer Schlange kommen, „die, obschon listig, gleichwohl unendlich verächtlich und ehrlos ist“.

Ferner kam der Versucher schnell, und auch das war zu Adams und Evas Vorteil. „Der ganze Grund dafür, dass der Schlange nicht verboten wurde, schnell zu kommen, war, dass die Schnelligkeit der Schlange gegen ihr eigenes Interesse verstiess“ (2: 18, 36: 1,2). Eva war nämlich vor so kurzer Zeit erschaffen worden, dass sie noch keinen Hunger empfand und daher auch kein Gelüst nach dem Baum verspürte. Ephräm zufolge fielen nämlich Adam und Eva am selben Tage, an dem sie erschaffen worden waren. Dies geht auch aus Prose Ref II 115: 13—15, Cruc 5: 2 hervor und entspricht einer weit verbreiteten haggadischen Tradition.⁸ Die Schnelligkeit der Schlange ist ein negatives Gegenstück dazu, dass Gott *langsam* kam, um die Möglichkeit der Menschen zur Umkehr zu verlängern. „Gottes ganzes Zögern mit seinem Herabsteigen diente dazu, ihnen Gelegenheit zu bieten, sich zu bessern und sich von dem Richter, der zu ihnen kam, Barmherzigkeit zu erbitten“ (2: 23, 39: 22—25).

Ephräm sieht also eine Möglichkeit zur Bekehrung für Adam und Eva nach dem Fall. In diesen Zusammenhang gehört auch der Klang von Gottes Schritten, die ein Bild Johannes' des Täufers sind. Überhaupt betont Ephräm sehr stark, dass Gott Adam und Eva zur Umkehr führen wollte: „... damit das Haus Adam sich in der Furcht bekehrte und es möglich wäre, sie von den gerechten Verfluchungen zu verschonen“ (2: 30 vgl 3: 6 und 6: 4).

In seiner Behandlung von Gen 3 erscheint Ephräm als starker Gegner eines deterministischen und pessimistischen Menschenverständnisses. Sicherlich hat auch seine konsequente Abneigung dagegen, Gott böse Handlungen zuzuschreiben, hierbei mitgewirkt. Der Mensch hat einen freien Willen, und er hätte — allerdings durch Gottes gnädige Mitwirkung — der Versuchung widerstehen können. Wie bereits oben angedeutet wurde, dürfte hiermit sicherlich der Manichäismus gemeint sein, wohl aber auch Bardesanes, dessen Leugnung des freien Willens in Ephräms Augen eine ernste Häresie war.⁹ Aus Prose Refutations lassen sich mehrere Stellen zur Beleuchtung gewisser Aussagen in C Gen 2 anführen, so besonders in Hyp. I betr. der Freiheit des Willens. Ephräm weist darauf hin (Pr Ref I: 40), dass diejenigen den freien Willen leugnen, welche Gott die

⁸ Aptowitzer, V., Kain und Abel, S. 2.

⁹ Drijvers, H. J. W., Bardaisan of Edessa, S. 157.

Schuld für ihr eigenes Misslingen zuschieben. „The sinner who confesses there is freewill may perhaps find mercy, because he has confessed that his follies are his own; but whoever denies that there is freewill utters a great blasphemy in that he hastens to ascribe his vices to God; and seeks to free himself from blame and Satan from reproach in order that all the blame may rest with God — God forbid that this should be“. Weiter unten (S. 118 f) werden die Manichäer „Söhne der Schlange“ genannt, und Ephräm beschreibt, wie die Schlange den Manichäern zufolge die Seele mit ihrem Wort be-rauschte, so dass der Mensch nicht wusste, was er tat, und daher auch nicht getadelt und zur Verantwortung gezogen werden kann. Dass auch die Chaldäer in diesem Zusammenhang erwähnt werden können, geht aus CH 11,3 hervor: „Die Leugner und Chaldäer hoben in ihrer Freiheit die Freiheit auf. — Denn das böse Wesen ist (nach ihnen) stärker als sie, — und das Schicksal ein Zwang, der sie knechtet“.

Dies stimmt gut mit Ephräms polemischen Äusserungen in der Auslegung des Sündenfalls überein, besonders 2: 26. Hinzu kommt, dass die Genesis und zwar besonders die drei ersten Kapitel für Mani eine grosse Rolle bei der Ausgestaltung seiner Mythologie gespielt haben.¹⁰ Auch Ephräm legt sehr grosses Gewicht auf Gen 1—3 und greift in all seinen Werken ständig darauf zurück. Daher war es nur ganz natürlich, dass er sich in seiner Auslegung von Gen 3 gegen Manis Entstellung des Inhalts dieser Stelle wendete. Die göttlichen *ʿitje* des Bardesanes und Manis deterministisches Menschenverständnis liegen für Ephräm auf der gleichen Ebene.

Obschon für Ephräm alle Theologie letztlich *theologia polemica* ist, bedeutet das nicht, dass er damit jegliches Interesse an einer stärker sachlichen Exegese verlöre. Auch in der Auslegung von Gen 3 gibt er einige interessante Hinweise. Hierher gehört 2: 20: „Eilig ass sie (Eva) vor dem Mann, damit sie das Haupt ihres Hauptes würde und herrsche über ihn, der über sie herrschte, und damit sie ihn an Göttlichkeit übertreffen möge, dem sie an Menschlichkeit unterlegen war“ (38:6—9). Vgl 2:30: „Und zum Manne sollst du dich wenden“, um Ratschläge entgegenzunehmen, aber nicht um solche auszuteilen. „Und er soll über dich herrschen“, weil du dadurch, dass du von der Frucht assest, über ihn zu herrschen hofftest“ (43: 24—27).

Dass Eva von Herrschsucht getrieben wurde, ist in der biblischen Darstellung nicht gesagt; dort wird nur die Gottebenbildlichkeit erwähnt. Hierzu lässt sich eine jüdische Tradition bei Nachmanides

¹⁰ Burkitt in *Prose Refutations II*, S. CXLIII.

(13. Jh.) vergleichen: „Hier handelt es sich um Mass für Mass. Gott sagte: ‚Dein Mann war dir gehorsam, indem er von der Frucht ass, daher soll er fortan dein Herr sein, so dass du ihm gehorchen musst‘“. ¹¹ Vermutlich spiegelt die Erwähnung dieses egoistischen Motivs auch Ephräms negative Einstellung zu Frauen. Es heisst weiter oben (2: 18, 35: 26 f), die Schlange habe nicht gewagt, zu Adam zu kommen, wohl aber zu Eva. Sie war leichter zu betrügen.

Was mit der Schlange geschah, geht aus der Schilderung in Gen 3 hervor. Aber wie erging es dem Teufel, der hinter der Schlange stand und in ihr Gestalt annahm? Ephräm antwortet in 2: 32: „Satan, der an diesem Tag heimlich Satan wurde, wurde an diesem Tage heimlich gerichtet und verdammt“. In dem unmittelbar vorhergehenden Zusammenhang schreibt Ephräm, Satan sei genau wie Adam und Eva ursprünglich gut gewesen. Dass er „heimlich“ gerichtet wurde, lag Ephräm zufolge daran, dass Gott seine Verurteilung nicht denen bekannt werden lassen wollte, die von seiner Versuchung noch nicht erreicht worden waren. Das Wort von dem heimlichen Urteil dürfte sich zudem auch darauf beziehen, dass ein derartiges Urteil im AT nicht ausdrücklich erwähnt wird. Zwar wird die Schlange gerichtet, und Ephräm meint, die Schlange sei eine Verkleidung Satans gewesen, aber völlig identisch waren die beiden doch nicht. Man vergleiche jedoch Joh 16,11, das in diesem Zusammenhang angeführt wird.

Ephräm hat schon früher Interesse an Adams und Evas „Bekleidung“ bewiesen und tut dies ebenfalls hier in 2: 33. „Gott machte Adam und seinem Weibe Gewänder aus Fell und bekleidete sie. Diese Kleider waren entweder aus Tierfellen gemacht oder wie Dornen und Disteln nach Beendigung des Schöpfungswerkes geschaffen worden . . . Vielleicht wurden Tiere vor ihnen getötet, von deren Fleisch sie assen und mit deren Fellen sie ihre Nacktheit anständig machten und in deren Tod sie den Tod ihres eigenen Leibes sahen“ (45: 5—10, 12—15). Woraus diese Gewänder bestanden, ist umstritten. Jüdische Gelehrte deuten sie entweder als Kleider aus Licht (’or anstatt ’or) oder meinen, sie hätten aus dem Fell irgendeines Tieres (Hase, Ziege — Gen R 20: 12) oder der Schlange selbst bestanden, so Targum und Pirke de Rabbi Eliezer 20.

Dem anonymen Kommentator und Iṣodad zufolge waren die Gewänder aus Baumrinde gefertigt — so auch nach dem Buch der Schatzhöhle.¹² Dass Dornen und Disteln nach der eigentlichen Schöp-

¹¹ Grünbaum, M., Neue Beiträge zur Semitischen Sagenkunde, S. 59.

¹² Levene, S. 78, Iṣodad, Gen, S. 90: 16, Bezold, S. 65.

fung geschaffen wurden, geht offenbar auf die Bemerkung in Gen 3,18 zurück. Den Thomasakten zufolge war es der Teufel, der Dornen und Disteln spriessen liess.¹³

2. ADAMS UND KAINS SÜNDENFALL

Ein interessanter Zug von C Gen ist, dass Ephräm Kains Sünde ausführlicher behandelt als die Adams und Evas. Man könnte die Frage stellen, ob sich für Ephräm nicht der eigentliche Sündenfall in Gen 4 abspielt anstatt in Gen 3. Ein Vergleich mit einer Anzahl von Stellen aus den Hymnen und den Prosawiderlegungen vermittelt jedoch den Eindruck, dass Ephräm in dem Brudermord die erste konkrete Auswirkung der durch die Menschen in die Welt gebrachten Sünde sieht.

Dass es sich so verhält, und dass Ephräm daher gewissermassen die Schilderungen in Gen 3 und 4 als parallele und einander gleichwertige Sündenfälle ansehen kann, bekräftigt eine Stelle in der Prosawiderlegung gegen Bardesanes (Pr Ref II 152 f). Ephräm erörtert den Zusammenhang zwischen Adams und Abels Tod und unterscheidet zwischen zwei Todesarten: Durch Urteil oder durch Töten. „By that sentence from the Judge — Adam died first — by that killing from Man — Abel was killed first; they stand in the domain — of Justice and Free will, — Justice is not wronged — and Free will is not constrained“. Hier wird Abels Tod mit dem freien Willen zusammengestellt, und interessanterweise steht diese Äusserung in einer Polemik gegen Bardesanes, der zwar den freien Willen lehrte, ihn aber in hohem Grade von den Sternen begrenzen liess.¹⁴ In Ephräms Augen war das ein ernster Fehler: „Ephrem adheres to the doctrine of unrestricted freewill; every limitation of it is abhorrent to him“.¹⁵

Ephräms Äusserungen in diesem Zusammenhang über Adams Sünde werfen auch ein Licht auf die Schilderung des Sündenfalls in C Gen 3. Das Verhältnis Adam—Kain ist nicht nur aus Ephräms Aspekt interessant. In der griechischen Version der Thomasakten ist die Sünde Adams in dem Verzeichnis über die Missetaten der Schlange ausgelassen, während die Kains erwähnt wird.¹⁶ In den Pseudoclementinen beginnt der Fall der Menschheit mit Gen 6, ebenso im Henoch-Buch.¹⁷

¹³ Klijn, A. F. J., *The Acts of Thomas*, S. 80.

¹⁴ Drijvers, H. J. W., *Bardaisan of Edessa*, S. 159.

¹⁵ *Op. cit.*

¹⁶ Klijn, *op. cit.*, S. 224.

¹⁷ Klijn, *op. cit.*, S. 226, Cullmann, O., *Die Christologie des Neuen Testaments*, S. 148.

3. GEN 3,15

Gen 3,15 ist ein locus, der in ungewöhnlich hohem Grade das Interesse der Bibelausleger auf sich gezogen hat. Die Erklärung dafür dürfte darin zu suchen sein, dass man die Stelle als ein Protoevangelium betrachtet hat, das erste Evangelium und die erste Voraussage von Christus im AT. Wie verhält sich nun Ephräm hierzu?

Die Auslegung in C Gen 2: 29 (42: 27—43: 9) lautet: „Verflucht sollst du sein unter allen Tieren, weil du den Herrscher über alle Tiere betrogen hast. Und du, die du weiser warst als alle Tiere, du sollst verflucht sein vor allen Tieren und auf deinem Bauch kriechen, denn durch dich kamen Geburtsschmerzen in das weibliche Geschlecht. Und du sollst Erde fressen alle Tage deines Lebens, weil du die Adamiten dessen beraubt hast, vom Baum des Lebens zu essen. Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, und zwischen deinem Samen und ihrem Samen, weil du sie durch deine trügerische Liebe betrogen und mit all ihren Geschlechtern dem Tode unterworfen hast. Er meint die Feindschaft, die zwischen die Schlange und das Weib und zwischen ihrer beider Samen gesetzt ist und sagte: Er soll dein Haupt zertreten, die du dich von der Knechtschaft unter seinem Samen befreien wolltest. Und du wirst ihn schlagen, nicht ins Gehör, sondern in die Ferse“.

Die Auslegung ist erstaunlich, weil sie von jeglicher Form symbolischer Deutung absieht. Lässt sie sich an weiteren Stellen in Ephräms Schriften belegen?

In den mit Sicherheit als echt angesehenen Schriften Ephräms wird Gen 3,15 (ganz oder teilweise) zwölfmal angeführt. Nirgends findet sich eine längere Auslegung. Ephräm kennt die christologische Deutung, greift aber nur viermal auf sie zurück. C Nis 38,5: „Obwohl der Sohn Mariens ihn mit den Füßen trat, ist hochfahrend sein Geist“. Hier wird dasselbe Wort für treten, *daš*, benutzt, wie in Gen 3,15 (Peschitta). Ebenso in Nat 13,2: „Das gebenedeite Kind — zertritt den Kopf + der Schlange, die sie (Maria) verwundete“. Ferner in einem längeren Zusammenhang in CH 14,14 und Nat 26,8. Ausserdem kommt eine christologische Deutung an zwei Stellen in den von Lamy herausgegebenen Hymnen vor, deren Echtheit aber nicht sicher ist.¹⁸

Im übrigen wird Gen 3,15 neunmal in Ephräms erhaltenen Schriften zitiert oder darauf angespielt. Zweimal wird eine Auslegung geboten, die auf die christliche Askese Bezug nimmt, also in einem ethischen Zusammenhang: Eccl 28,10 Ieiun 4,4. In den Hymnen de

¹⁸ Lamy II: 605, III: 983.

Nativitate kommt eine marianische Deutung in 21,15 und 22,31 vor. Dass Maria zuweilen Handlungen der Heilsgeschichte zugeschrieben werden können, die eigentlich Christus zukommen, zeigt Par 4,5.¹⁹

Es ist interessant, dass die marianische Deutung die älteste ist, die sich bei den Kirchenvätern belegen lässt, und zwar bei Justin dem Märtyrer. Erst bei Irenäus begegnet eine klar christologische Deutung von Gen 3.15. Vgl Michl. der Weibessame, *Biblica* 33 (1952) S. 476 ff und Westermann in *Genesis*, BK I S. 354 f. Dass die Väter erst allmählich und zögernd zu einer messianischen Auslegung dieser Stelle vorstießen, kann vielleicht an der Übersetzung des hebräischen Verbs *šuf* in der LXX liegen. Das Wort wird durch eine Form von *θηρέω* wiedergegeben, dessen Grundbedeutung ist „genau betrachten“, sodann „bewahren“. Die Peschitta hat dafür *daš*, „zerschmettern“. Hieronymus übersetzt die LXX mit *servabit, servabis*. Er fügt hinzu: „*Melius habet in hebraeo ‚ipse conteret caput tuum, et tu conteres eius calcaneum‘. Quia et nostri gressus praepediuntur a colubro et dominus conteret satanam sub pedibus nostris velociter*“ (Hebr. Quaest. in Gen 3,15). Also auch hier die ethische Auslegung.

Die Deutung von Gen 3.15, die CH 43.5 vorlegt, lässt sich schwer in eine bestimmte Kategorie einordnen: „Auch unser Herr hat kein — Erbarmen gehabt mit der Schlange; + denn er gab Macht, — sie mit Füßen zu treten, + wie sein Vater“. Hier wird Christus offensichtlich mit dem Geschehen in Gen 3.15 verknüpft, aber es wird nicht ausdrücklich gesagt, dass er der Same des Weibes sei.

Das Verständnis des Protoevangeliums in C Gen steht in gewissem Sinne in Ephräms Werk isoliert da. Von den drei Auslegungsvarianten — der ethischen, der marianischen und der christologischen — kommt es der ethischen am nächsten, wie sie in Eccl 28.10 und Ieun 4,4 vorliegt. Es ist zwar aus formalen Gründen unmöglich zu entscheiden, ob das syrische Wort für „Same“ hier kollektiv oder individuell aufzufassen ist, aber wegen der engen Parallelisierung zwischen dem Samen der Schlange — der ganz sicher einen kollektiven Begriff darstellt — und dem des Weibes, dürfte die kollektive Deutung am nächsten liegen, und im übrigen wäre auf eine individuell-messianische Deutung vermutlich im Kommentar besonders hingewiesen worden.²⁰

Mit seiner Auffassung des Protoevangeliums fügt sich Ephräm gut in die Reihe der damaligen Exegeten ein. Die christologische Deutung

¹⁹ In C Diat 10:13 wird eine marianische Deutung gegeben, siehe Leloir, *Doctrines et methodes*, S. 43.

²⁰ Vgl Vosté, J.-M., *Le protoévangile selon l'exégèse de Mar Ishodad de Merw*, *Biblica* 29/1948, S. 319.

von Gen 3,15 entstand ziemlich spät und setzte sich in der altkirchlichen Exegese niemals ganz durch, weder im Osten noch im Westen. Seit etwa 300 und danach kommt jedoch häufig, wie bei Ephräm, mehr als eine Deutung vor. Weder das späte Judentum noch das NT sehen in Gen 3,15 eine messianische Prophezeiung.²¹ Aphrahat führt die Stelle einmal an (Dem. 6:2), und zwar in einem asketischen Kontext. Spätere syrische Ausleger, wie z.B. Išodad,²² haben keine christologische Deutung. Unter den syrischen Exegeten scheint Ephräm der einzige zu sein, dem ein christologisches Verständnis des Wortes vom Samen des Weibes bekannt ist. In dieser Hinsicht könnte griechischer Einfluss gewirkt haben, jedoch schwerlich von seiten der antiochenischen Exegetik. Theodor von Mopsuestia sagt ausdrücklich, Gen 3,15 beziehe sich auf den Kampf mit dem Teufel, der dem Menschen auferlegt ist.²³

ZUSAMMENFASSUNG

Die Schilderung des Sündenfalls schliesst sich gut an die Schilderung der Schöpfung an. In beiden Fällen wendet sich Ephräm gegen gefährliche Feinde. Wenn man die Schöpfungsschilderung „ein Stück antidaisanitischer und antimanichäischer Polemik“²⁴ nennen kann, so gilt das in ebenso hohem Grade von der Schilderung des Sündenfalls. An mehreren Punkten liessen sich Parallelen in Ephräms Hymnendichtung und den Prosawiderlegungen nachweisen. Was Ephräms Einstellung zum freien Willen betrifft, dürfte sich folgendes sagen lassen. Ephräms polemische Situation bringt es mit sich, dass gewisse Aussagen stärker zugespitzt werden, als das sonst wohl der Fall gewesen wäre. Was das Fehlen einer Lehre von der Erbsünde betrifft, ist zu beachten, dass Adams und Kains Sündenfall in Ephräms Augen gewissermassen parallele Phänomene sind. Pr Ref II 151 f dürfte das im Verein mit Ephräms Darstellung in C Gen klarmachen. Ephräms Aussagen über die Ursprungssünde müssen also gleichmässig auf Gen 3 und 4 verteilt werden, wobei mehrere der schärfsten Urteile sich auf Gen 4 beziehen.

²¹ Michl, J.. Der Weibessame in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung, *Biblica* 33/1952, S. 501.

²² Išodad, Gen, S. 87.

²³ Išodad, Gen, S. 88.

²⁴ Jansma, Beschreibung, S. 305.

KAPITEL VI

ANTHROPOMORPHISMEN UND SONSTIGE ANSTÖSSIGEN AUSDRÜCKE

Bereits eine rasche Durchsicht von Ephräms Kommentaren zu Genesis und Exodus ergibt, dass der Autor es als eine wichtige Aufgabe ansah, durch seine Erklärungen sorgfältig alles zu glätten, was dem frommen Gemüt anstössig erscheinen könnte. Antropomorphe Züge des Gottesbildes werden durch passende Erklärungen vertuscht, ebenso weniger ansprechende Züge im Leben der biblischen Gestalten. Daher kommt auch der recht beschönigende und „zahme“ Eindruck, den die Kommentare hervorrufen, und der in der lateinischen Übersetzung in dem ständig wiederkehrenden Ausdruck „minime quidem“ durchschlägt. Im folgenden soll versucht werden, den Umfang dieser Beschönigungen zu bestimmen, wobei Ephräms übrige Schriften und andere exegetische Literatur zum Vergleich herangezogen werden. Die Stellen, um die es dabei geht, lassen sich folgendermassen einteilen: reine Antropomorphismen, sonstige Aussagen über Gott, Aussagen über Menschen.

1. REINE ANTROPOMORPHISMEN

1) C Gen 1: 32. Hier wird Gen 2,3 kommentiert, wo es heisst, Gott habe nach Abschluss der Schöpfung geruht. Eine buchstäbliche Deutung dieses Ausdrucks lehnt der Kommentar energisch ab. Es wird von Gott gesprochen als „ihm, der niemals müde wird“ (25: 25) — derselbe Ausdruck kehrt in Nat 26,10 wieder. Ephräm sieht in dieser Ruhe Gottes ein Vorbild des Sabbats, sowohl des irdischen wie des himmlischen (25: 29—31). Dieselbe Auffassung von Gen 2,3 vertritt Aphrahat, der in Dem. XII,10 ausführlich von „common sense“ sowie anderen Bibelstellen her argumentiert, dass Gott nicht müde werden könne.¹

¹ Neusner zufolge richtet sich diese Aussage bei Aphrahat polemisch gegen den Mazdeismus, Neusner, Aphrahat and Judaism, S. 125.

2) C Gen 6: 13 (62: 3—5). Hier wird Noahs Opfer ausgelegt (Gen 8,20 ff), und es heisst im Anschluss an V. 21: „Gott roch nicht den Duft vom Fleisch der Tiere oder den Rauch vom Holz, sondern er sah die Reinheit von Noahs Herz, das ein Opfer von allem und für alles darbrachte“. Hier ist es vor allem der Ausdruck, dass Gott „riecht“, der einen Kommentar herausforderte. Auf Noahs Opfer wird auch in Ephräms übrigen Schriften ein paarmal angespielt, wobei der anthropomorphe Ausdruck berücksichtigt wird. So in Virg 29,7: „Es hat die Harfe des Moses gespielt und gesungen: — ‚Gott liebt die Opfer‘“. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dies eine Anspielung auf Gen 8,21 (so auch Beck), wo indes die Worte des syrischen Textes *’ariḥ* „er roch“ zu *’arḥem* „er liebte“ abgeändert sind, um den allzu physischen Eindruck abzuschwächen.

In Contra Haereses wird ausführlich die marcionitische Kritik an dem Schöpfergott des AT behandelt: in diesem Zusammenhang kommt Ephräm u.a. auf Gen 8,21 zu sprechen: „Während er sich den Anschein gab, als hungere er nach Opferduft, — hat er andererseits bekannt, dass er keine Opfer esse“ (CH 30,2).² In CH 36,13 heisst es, ebenfalls in einer gegen Marcion gerichteten Polemik, Gott habe nur bildlich (*bidmuta*) gerochen.³

In seiner Behandlung von Gen 8,21 bedient sich Ephräm also dreier Methoden: Textänderung (Virg 29,7), Neutralisierung durch Anführung einer anderen Bibelstelle (CH 30,2) und bildliche Ausdeutung (C Gen, CH 36,13).

3) C Gen 15: 2. Hier heisst es von dem Besuch der Engel bei Abraham in Mamre (Gen 18), Abraham habe Brot und Fleisch gereicht, nicht um die Engel zu sättigen, sondern um den Segen auf alle zu verteilen, die in seinem Hause wohnten.

Gen 18 ist eine der am häufigsten angeführten Stellen aus denjenigen von Ephräms Hymnen, die nur in armenischer Textgestalt erhalten sind. Eine von ihnen (Hymne 45) ist ganz dem Problem gewidmet, wie Abraham den Engeln die Füsse waschen und ihnen Speise reichen konnte. Diese Schwierigkeit wird dadurch gelöst, dass gesagt wird, die Engel hätten sich in menschlicher Gestalt offenbart.

Ferner kann man mit dem anonymen Kommentator vergleichen.

² Diese Methode ist klar dargestellt in den Pseudo-Clementinen. 43: 3: „Alle diese Stellen (Gen 6,6 8,21 22,1) . . . werden von anderen, die das Gegenteil behaupten, umgestossen und als falsch erwiesen“ (Hennecke—Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen 2, S. 387).

³ Targum Onk. und Ps-Jon. ändern „er roch“ zu „er nahm ihre Opfer mit Wohlgefallen entgegen“.

dem zufolge es nur so aussah, als hätten die Engel gegessen.⁴ Hierzu gibt es jüdische Parallelen in u. a. Gen R 48: 14 und Targum Ps-Jon. ad loc. Theodor von Mopsuestia kommentiert die ähnliche Episode in Gen 19,3: „Sie waren nicht Männer ihrer Natur nach, aber es hatte den Anschein, als ob sie es wären; sie assen auch nicht wie Männer, doch schien es in den Augen der Zuschauer, als ob sie ässen, da das, was man ihnen vorsetzte, durch göttliche Kraft verzehrt wurde“.⁵

2. SONSTIGE AUSSAGEN ÜBER GOTT

a. *Gottes Reue*

Einen umfassenden Problemkomplex in der älteren exegetischen Literatur bildet „Gottes Reue“. Man empfand es schon als hinlänglich belastend, dass Gott menschliche Züge zugeschrieben wurden, dass Gott aber bereue, schien eine deutliche Einschränkung seiner Allwissenheit zu bedeuten. Dies kommt zum Ausdruck in u. a. C Gen 6: 7 (Kommentar zu Gen 6,7): „Es wird gesagt, Gott habe bereut, nicht weil er dessen unkundig gewesen sei, dass die Menschen dazu (dem Zustand der Sünde) gelangen würden. Er wollte ihre grosse Gottlosigkeit künftigen Generationen offenbaren, denn ihre Zügellosigkeit war so gross, dass sie Gott, der nicht bereut, zur Reue getrieben hatten“ (58: 3—6). Anschliessend heisst es: „Denn das Wesen (*kejana*), dass nicht bereuen kann, stieg herab und sagte: es reut mich, damit das aufrührerische Geschlecht hören und gerührt werden sollte und damit Bekehrung bei denen gesät würde, deren Herz sich der Bekehrung widersetzte“ (58: 8—10). Hier wird zwar nicht gerade heraus gelehrt, dass Gott bereut habe, aber es wird deutlich, dass dies dem Autor grossen Kummer bereitet hat. In HdF 44,2 wird die Reue zu Gottes weniger wichtigen Eigenschaften gezählt, und in CH 20,1 und 31,2 wird Gottes Reue zum Zeichen für die Hoheit des Menschen und Gottes Teilnahme an den Angelegenheiten der Menschen.

Die Auslegungsgeschichte kennt mehrfache Möglichkeiten, an dieser Problematik vorbeizukommen; ein paar davon benutzt auch Ephräm. Betr. jüdischer Kommentare, siehe Gen R 27: 4. Diodor von Tarsos meint, Gottes Reue bezeichne einen Wechsel von Ökonomien.⁶ Aphrahat will Gen 6,7 in Analogie zu Gen 2,3 deuten.⁷ Eusebius von Emesa fasst Gottes Reue als ἀνθρώπινα διήμας auf: „Wie

⁴ Levene, S. 90.

⁵ PG 66: 641.

⁶ Diodor, S. 106 f.

⁷ Dem. XIII: 11 (PS I 1: 565, 568).

kann der Vorauswissende bereuen“?⁸ Mehrere griechische (und spätere syrische) Exegeten gehen vom Wortlaut dieses Verses (Gen 6,6) in der LXX aus, wo anstatt „es reute ihn“ steht ἐνεθυμήθη „und er erzürnte“.⁹

b. Gottes Allwissenheit

Auch in diesem Bereich können für den altkirchlichen Exegeten Probleme entstehen. An ein paar Stellen im AT wird davon berichtet, dass Gott Fragen stellt, die ein begrenztes göttliches Wissen voraussetzen scheinen, z.B. Gen 3: 9, 4: 9 f. In seinem Kommentar zu der letzteren Stelle (C Gen 3: 6, 50: 3—5) betont Ephräm, dass Gott, bevor er frage, wisse was geschehen sei. Eine Aussage wie diese bedeute also keine Begrenzung der göttlichen Allwissenheit. Targum Ps-Jon zu Gen 3,9 lässt Gottes Frage aus.¹⁰ Ferner kann man C Gen 16: 1 (76: 27 f) anführen, wo es im Anschluss an Gen 18,21 heisst: „Das ist nicht gesagt, als ob Gott dessen unkundig sei, dass sie gesündigt haben“. Gott habe hier vielmehr den Richtern ein Beispiel gegeben, damit sie nicht nach Gerüchten urteilen sollten. Im folgenden Paragraphen (C Gen 16: 2) wird gesagt, die Worte: „Ich bin herabgestiegen um zu sehen“ bedeuteten: „Ich bin herabgestiegen, um sie zu prüfen“.

c. Die Verstocktheit

Schwierigkeiten bereiten auch Aussagen, denen zufolge Gott einen Menschen verstockt. Diese Problematik drängt sich Ephräm im Zusammenhang mit dem Auszug aus Ägypten auf. In C Ex 7: 1 heisst es: „Und der Herr sagte‘, nicht ‚Ich habe sein Herz verhärtet‘, sondern: ‚Pharaos Herz ist verhärtet und er will das Volk nicht ziehen lassen‘“. Ferner in C Ex 8: 2 (137: 11 f): „Es steht geschrieben, nicht: Der Herr verhärtete sein Herz, sondern: Pharaos Herz verhärtete sich, so dass er nicht auf sie hörte, wie der Herr gesagt hatte“.

Die Stellen, an denen es ausdrücklich heisst, der Herr habe Pharaos Herz verstockt, werden stillschweigend übergangen; so geschieht es mit Ex 7,3 9,12 und 10,20. Nur Ex 10,27 wird kommentiert wie folgt (C Ex 10: 5, 140: 11—16): „Wenn er (der Herr) selbst ihn verhärtet hätte, hätte es keinen Raum zur Veränderung (*šuhlapa*) in einem von

⁸ Eusebius, S. 105*.

⁹ Zu einer etwaigen Beziehung zu den Targumim in diesem Punkt, siehe Loewe, R., *The Jewish midrashim and patristic and scholastic exegesis of the Bible*, *Studia Patristica I*, S. 495 f.

¹⁰ Einer späten jüdischen Tradition zufolge wollte Gott mit seiner Frage in Gen 3,9 den Menschen lehren, seine Ankunft in einem anderen Haus höflich anzukündigen. Ginzberg 1: 76.

Gott verhärteten Herzen gegeben. Aber da er (Pharao) sagte, als er geplagt wurde: ‚Ich werde sie ziehen lassen‘, als die Plage aber aufhörte, sie nicht ziehen liess, so kam diese Verstockung nicht von Gott, sondern aus dem inneren Sinn (*tar'ita d'gawa*), der, wenn er bestraft wird, sich beugt, um das Gebot zu halten, aber, wenn die Strafe aufgehoben wird, deine Gesetze niedertritt“.

Also besteht für Ephräm kein Widerspruch zwischen Bibelstellen wie Ex 8,19 und 10,27. Gott verstockt niemanden.¹¹ Um Gott noch weiter von aller Verantwortung für Pharaos und Ägyptens Plagen freizusprechen, greift Ephräm hier — wie so oft — zu dem Bekehrungsmotiv: „Bedenke indessen, welch festen Willen Gott hatte, Ägypten nicht zu schlagen, erstens insofern, als er sagte, was er tun wolle, damit sie sich bekehren sollten, was sie aber nicht taten, und ferner dadurch, dass er befahl, man sollte das Vieh einsammeln“ (C Ex 9: 2, 138: 10—12). Vgl C Ex 10,3 (139: 24 f): „Wenn er verhärtet worden wäre, hätte er das nicht gesagt (Ex 10,16), denn ein verhärtetes Herz kennt keine Reue“.

Erstaunlicherweise kommen in Ephräms übrigen Schriften äusserst wenige Hinweise auf Ägyptens Plagen vor. Išodad bringt eine längere Auslegung zu Gottes Verhärtung des Pharao und bemerkt: „Gott schreibt sich selbst zahlreiche Handlungen zu, welche die Menschen selbst aus eigenem freien Willen begehen“.¹² In der jüdischen Exegese sind die Geschehnisse um den Auszug in allzu hohem Grade mit Israels Auserkorenheit verknüpft, als dass der Verstockung eine selbständige Behandlung zuteil würde.

3. ANSTÖSSIGE AUSSAGEN ÜBER FROMME MENSCHEN

Ephräm will nicht nur Gott von allen unpassenden Bestimmungen reinwaschen, sondern auch die frommen Gestalten der Bibel, besonders die Patriarchen. Für Ephräm ist es selbstverständlich, dass diese auf würdige und passende Weise sprachen und sich benahmen; Aussagen, die diesem Grundprinzip zuwiderlaufen, müssen im Einklang damit umgedeutet werden.

a. C Gen 2: 14: „Sie waren beide nackt und schämten sich nicht — nicht, weil sie nicht wussten, was Scham war“. Etwas weiter unten heisst es: „Wegen der Ehre, mit der sie bekleidet waren, schämten sie

¹¹ Den Thomasakten (Klijn. S. 80) zufolge war es der Teufel, der Pharao verstockte. Betr. eines ausführlichen Kommentars zu Ephräms Behandlung des Verstockungsmotivs siehe Jansma, Reflections.

¹² Išodad, Ex, S. 15.

sich nicht. Als sie deren beraubt waren, nachdem sie das Gebot übertreten hatten, schämten sie sich, weil sie nackt wurden“ (33: 9—11). Dass die ersten Menschen mit einer Ehre, *šubḥa*, bekleidet waren, finden wir bei Ephräm an mehreren Stellen, siehe den Kommentar zu dieser Stelle in dem Kapitel Die Schöpfung.

b. C Gen 7: 1 (63: 13—16). Kommentar zu Gen 9,20: „Sein Rausch kam nicht daher, dass er viel Wein getrunken hatte, sondern daher, dass er ihn nach langer Zeit getrunken hatte. Denn in der Arche trank er keinen Wein, denn an dem Tage, an dem alles Fleisch unterging, gestattete er (Gott) ihm nicht, Wein in die Arche mitzunehmen“. Noah war also während längerer Zeit der Wirkungen des Weines entwöhnt gewesen. Diese Zeitspanne betrug nach Ephräms in diesem Paragraphen vorgelegten Berechnungen nicht weniger als sechs Jahre (63: 17—24).

In Virg 1,10 wird diese Episode erwähnt, aber ohne jeglichen Versuch, Noah zu entschuldigen. Eusebius Emesenus wirft die Frage auf, ob es die Weinrebe vor der Flut gegeben oder ob Noah sie entdeckt habe. „Einige sagen, es habe zwar die Pflanze gegeben, Noah aber habe den Wein entdeckt. Daher trank er in Unkenntnis und wurde berauscht“.¹³ Die Argumente sind also etwas verschieden, zielen aber auf das gleiche ab. Die jüdische Exegese versucht Noah nicht zu entschuldigen, Gen R 36: 4.

c. C Gen 12: 2 — siehe unten unter Zusammenfassung.

d. C Gen 14: 2 — » » » »

e. C Gen 22: 1. Hier wird Abraham „entschuldigt“, weil er nach Saras Tod Ketura zur Frau genommen hat (syr. *derukta*, eig. Konkubine). Das konnte geschehen, „weil es noch kein Gesetz über Jungfräulichkeit und Enthaltensamkeit gab“ (85: 26 f) und weil „durch den Glauben seiner vielen Söhne, die über (verschiedene) Gebiete in der ganzen Welt verteilt waren, die Kenntnis und Anbetung des einzigen Gottes vermehrt werden sollte“ (86: 1—4). Hier spielt also die Missionsperspektive hinein.

Ferner kann noch C Gen 18: 1 genannt werden (behandelt im Kapitel Haggada). Ephräm betont, dass sich die Frommen höflich und zurückhaltend benähmen: C Gen 15: 2 (Sara) und C Gen 25: 5 (Joseph). Sie zeigen keine unpassende Neugier (C Gen 42: 1 — Jakobs Söhne).

In diesen angeführten Beispielen haben wir es nicht mit Anthropomorphismen im eigentlichen Sinne zu tun. Die Problematik ist indes dieselbe. Das von *apatheia* geprägte Gottesbild und normale mensch-

¹³ Eusebius, S. 105*.

liche Anständigkeit erfordern beide, dass für den frommen Sinn anstössige Stellen in der Bibel ausgemerzt werden. Zu diesem Zwecke wurden — wie wir oben sahen — eine Reihe von verschiedenen Methoden ausgebildet.

Im Anschluss an die aus dem Kommentar zur Genesis angeführten Stellen aus dem Leben der Patriarchen lassen sich aus Ephräms Werk noch Virg 22 und 38 heranziehen (Ehrenrettung der samaritanischen Frau bzw der Töchter Lots). Prinzipielle Aussagen über Anthropomorphismen finden sich in HdF 31 44,2 54,8 CNis 3,1—3.

ZUSAMMENFASSUNG

Die exegetische Behandlung von Anthropomorphismen und anderen „störenden“ Aussagen in der Genesis ist also in dem Kommentar und in Ephräms sonstigem Werk ähnlich. Es hat jedoch den Anschein, als werde dieser Gesichtspunkt in den Kommentaren etwas stärker berücksichtigt. Das fällt besonders an der Stelle ins Auge, an der sich ein direkter Widerspruch zwischen C Gen und einem anderen Werk Ephräms aufzeigen lässt.

Es handelt sich hierbei um die Auslegung von Gen 15,13 in C Gen 12: 2, wo es heisst: „Es gibt diejenigen, welche sagen, dass auf Grund seines Zweifels in dieser Hinsicht (vgl Gen 15,8) zu ihm gesagt wurde: ‚Du sollst wissen, dass dein Same fremd sein wird in einem Lande, das nicht das seine ist‘. Aber derjenige der das sagt, möge wissen, dass Abraham bei derselben Gelegenheit glaubte, dass sein Same wie der Sand sein würde. Wenn er nun das glaubte, was gross war, nämlich dass sein Same sich vermehren sollte wie der Sand, und dass dies ihm allein und einem einzigen unfruchtbaren Weibe geschehen sollte, das schon alt geworden war, sollte dann er, der an diesem Grossen nicht gezweifelt hatte, an dem Kleinen gezweifelt haben?“ (70: 4—9). Am Ende dieses Paragraphen steht: „Und wie können einige von einem Mann sagen, der an diesem Tage um seines Glaubens willen grosser Belohnungen würdig wurde, dass seine Nachkommen um seines Unglaubens an demselben Tage willen gestraft worden wären?“ (70: 24 f).¹⁴

¹⁴ Auch der Midrasch zu Gen 15,8 betont, dass Abraham nicht zweifelte. R. Hama b. Hanina (pal. Amoräer, das dritte Jahrhundert) sagte: „Er sprach nicht wie einer, der klagt, sondern er fragte ihn: ‚Durch welches Verdienst soll ich das Land erben?‘“ (Gen R 44: 14). Sowohl Targum Onk, wie Ps-Jon. versuchen den Ausdruck „lachte“ zu mildern. Jub. 19,8 und Pirqe Abot 15,3 zufolge wurde Abraham zweimal von Gott geprüft und bestand die Probe.

Ephräm bemüht sich hier, den Patriarchen als einen Mustertypus für einen festen und von Zweifeln freien Glauben darzustellen. Die Anhänger der entgegengesetzten Auffassung werden mit dem etwas pejorativen Ausdruck „diejenigen, welche sagen“ (*našin 'amrin*) zusammengefasst. Weiter unten, in 12: 3, heisst es: „Abraham glaubte das, was schwer war, dass nämlich eine Welt von Menschen aus Saras totem Mutterschoß entstehen und ausgehen würde“. Durch das Schlussfolgerungsverfahren *qal-wa-chomer* (das erste von Hillels sieben Middoth) gelangt Ephräm sodann zu der Auffassung, dass Abraham überhaupt nicht an Gottes Verheissung in bezug auf das Land zweifelte. Gen 15,13 kann also nicht als ein göttlicher Versuch, Abrahams Glauben zu stärken, angesehen werden.

Beck hat die Aufmerksamkeit darauf gerichtet, dass hier ein Widerspruch zu einigen von Ephräms sonstigen Schriften vorliegt.¹⁵ In Par 12,5 heisst es: „Und (denk an) Abraham, der zweifelnd (fragte): + ‚Woran soll ich erkennen?‘ — Er sprach (so), weil er (ein Wunder) wollte, + und fand, was er nicht wollte“. Die gleiche Auffassung kommt in HdF 21,6 zum Ausdruck; „Es sei dir Spiegel das klare (Beispiel) Abrahams — dafür, dass Forschen ein hässlicher Makel für den Glauben ist. — Dort wo er glaubte, wurde er für gerecht erklärt, — und wo er forschte, wurde sein Same unterjocht“. Beck meint, der Gegensatz zwischen C Gen 12: 2 auf der einen und Par 12,5 und HdF 21,6 auf der anderen Seite bedeute, dass ein ursprünglicher Text von Ephräm im Kommentar mit Bearbeitungen und Zusätzen vorliegt. Es ist wohl an und für sich nicht unglaublich, dass Ephräms Theologie sich in den Jahren, die zwischen den Hymnen de Paradiso und dem Kommentar zur Genesis liegen, entwickeln und in gewissem Umfang ändern konnte. Schwer fällt jedoch die Annahme, dass Ephräm seine alte Auffassung als *našin 'amrin* rubriziert haben sollte!

Es dürfte sich schwerlich bestreiten lassen, dass hier ein ursprünglicher Ephrämtext durch eine spätere Hand überarbeitet worden ist. Wie der ursprüngliche Text gelautet hat, lässt sich jetzt nicht mehr rekonstruieren. Die Annahme dürfte jedoch nicht unberechtigt sein, dass Ephräm den Text dort im Einklang mit seiner Auffassung in Par 12,5 gedeutet hat. Ein späterer Abschreiber — vielleicht ein Schüler Ephräms — nahm daran Anstoss, dass Abraham hier als Zweifler dargestellt wird, und arbeitete die Stelle um. Es ist auch möglich, dass einige andere analoge Texte in C Gen, in denen die

¹⁵ CSCO Syr. 79 S. I und 47. Beck nennt hier Mar Aba als einen möglichen Bearbeiter von C Gen. In einem Brief an den Verf. hat Beck seine Auffassung etwas modifiziert.

Frommen als Tugendmuster dargestellt sind, das Ergebnis ähnlicher Bearbeitungen sind. Hierher gehört u.a. C Gen 14: 2,3 — eine Parallele zu 12: 2. Hier wird Gen 17,17 ausgelegt, und der Kommentar stellt ausdrücklich fest: „Er lachte keineswegs, weil er zweifelte, sondern seine Worte zeigen seine Liebe zu Ismael“ (74: 5 f). Das wird noch weiter ausgelegt, und in C Gen 14,3 heisst es: „Wenn er irgendwelchen Zweifel gehegt hätte, hätte Gott nicht bei seiner Wahrheit geschworen; er hätte ihn nicht erhört in bezug auf Ismael und ihm nicht gesagt, dass ihm im nächsten Jahr ein Sohn geboren werden würde, sondern hätte ihm vielmehr Vorwürfe gemacht und ihn getadelt“ (74: 16—19). Die umständliche Argumentation verrät das Engagement des Verfassers. Hiermit lässt sich Eusebius Emesenus zu derselben Stelle vergleichen: „Abraham zweifelte nicht, sondern fragt nach der Art des Erbes; ob die Heiden allmählich vertrieben werden sollen oder auf einmal“.¹⁶ Die Behandlung des Problemkomplexes „Abrahams Zweifel“ im Kommentar lässt sich am besten mit einem Wort aus Röm 4,20 zusammenfassen: οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ,

¹⁶ Eusebius, S. 108*, vgl Levene, S. 88.

KAPITEL VII

HAGGADA

1. EINLEITUNG

Haggada wird in der Regel negativ definiert als „rabbinischer Terminus für den nichtgesetzlichen Stoff der Bibelauslegung, im Gegensatz zur Halacha“.¹ Positiv lässt sich Haggada definieren als „for the most part an amplification of those portions of the Bible which include narrative, history, ethical maxime, and the reproofs and consolations of the prophets“.² Dies sind Definitionen, die im strengen Sinne nur den jüdischen Gebrauch von Haggada decken. Der Terminus wird jedoch auch für die Aufnahme ausserbiblischer Traditionen seitens christlicher Verfasser benutzt; im allgemeinen — aber nicht immer — sind diese Traditionen jüdischer Herkunft, und sie dienen zur Ausfüllung der biblischen Erzählungen.

Die Entstehung der Haggada ist umstritten. Als früheste Spuren nachbiblischer Haggada kann man vermutlich die erklärenden Zusätze ansehen, die Eingang in den hebräischen Bibeltext gefunden haben, so z.B. *tiqune soferim* und *ketib-kere*.³ Die schöpferische Periode begann im vierten und dritten Jahrhundert v.Chr. und endete erst im zweiten nachchristlichen. Während dieser Zeit bilden sich die haggadischen Traditionen in vielen Formen heraus; bezeichnend für ihr eines Extrem sind die vorsichtigen Deutungen der ältesten Targumim und für das andere die üppige Traditionsflora des Midrasch Rabba. Ein Leitprinzip in der älteren Haggada war die Überzeugung von der göttlichen Inspiration der Schrift. Daraus entsprangen energische Versuche zu einer Harmonisierung miteinander unvereinbarer Texte; daher hat viel haggadischer Stoff das Gepräge von Füllmate-

¹ E. L. Dietrich in *Religion in Geschichte und Gegenwart* Bd 3, Sp. 23.

² *Encyclopaedia Judaica* 2: 354. Für eine genaue Untersuchung der mündlichen und schriftlichen Überlieferung im rabbinischen Judentum siehe Gerhards-son, B., *Memory and Manuscript*.

³ Vermes, G., *Scripture and tradition in Judaism*, S. 228.

rial. Haggadische Auszüge, die in Homilien oder als Prämissen in halachischen Diskussionen vorkommen, dürfen nicht mit authentischer exegetischer Tradition verwechselt werden.⁴ Obgleich sie in etlichen Fällen alte Überlieferungen wiedergeben, sind sie von dem biblischen Kontext getrennt und sekundär im Verhältnis zu dem, was man targumische Exegese im weitesten Sinn nennen kann.

Man kann in Frage stellen, ob Haggada ein geeigneter Terminus ist, besonders was seine Verwendung in christlichen Zusammenhängen betrifft. Der Begriff „Legende“ ist dafür lanciert worden und hat in gewissem Umfang Anklang gefunden, nicht zuletzt durch Ginzbergs monumentale Arbeit „The Legends of the Jews“. Obschon der Terminus „Legende“ in vieler Hinsicht passender erscheinen mag, vermittelt das Wort doch so bestimmte Assoziationen, dass es in diesem Zusammenhang nicht geeignet sein dürfte.⁵ Wenn in der vorliegenden Darstellung „Haggada“ beibehalten wird, geschieht das in vollem Bewusstsein des Umstandes, dass der Terminus nicht ideal ist. Vor allem ist zu betonen, dass von einer als Haggada bezeichneten Tradition damit noch nicht eo ipso gesagt ist, dass sie jüdischer Provenienz sein muss. „Haggada“ erhält hier also etwa die Bedeutung Tradition, die nicht in der Bibel zu finden ist, sich aber eng an eine dort vorliegende Erzählung anschliesst.

Dass derartiges haggadisches Material bei den Kirchenvätern zu finden ist, wusste man seit langem, und eine Reihe von Spezialuntersuchungen beschäftigt sich mit den Beziehungen der Väter zu Haggada im Besonderen und zum Judentum im Allgemeinen, womit diese Frage natürlich aufs engste zusammenhängt. Gerade das zuweilen reichliche Vorkommen von Haggadoth in den Schriften der Väter musste nämlich als Beweis für deren Abhängigkeit von jüdischen Traditionen herhalten, ja man sprach sogar von einem Schülerverhältnis zu den Rabbinern. Recht häufig scheinen jedoch diese Untersuchungen in einem ziemlich planlosen Sammeln von Parallelen bestanden zu haben anstatt in einer eingehenden Analyse denkbarer Zusammenhänge.

Ephräms Gebrauch von Haggada ist nur ein einziges Mal analysiert worden, wobei von dem zuverlässigen Text der Editio Romana ausgegangen, aber ein recht geringes Vergleichsmaterial herangezogen wurde.⁶ Eine erneute, gründliche Untersuchung dürfte daher

⁴ *Op. cit.* S. 229.

⁵ Ginzberg (1:9) spricht von „folklore, fairy tales, legends and all forms of story telling akin to these“ als Inhalt der Haggada.

⁶ Gerson, D., Die Commentarien des Ephräm Syrus im Verhältnis zur jüdischen Exegese.

durchaus wünschenswert sein; sie zu verwirklichen, soll im folgenden versucht werden.

2. DURCHSICHT EINZELNER STELLEN

Um dem Leser ein Bild davon zu vermitteln, wie sich die wesentlichsten haggadischen Traditionen bei Ephräm verteilen, werden unten der Reihe nach diejenigen aufgeführt, die in Tonneaus Ausgabe mehr als einen Paragraphen umfassen. Die weitere Darstellung berücksichtigt in ihrer Analyse einzelner Stellen nicht sämtliche Haggadoth. Einige wenige, die sich auf eine kommentierende Notiz beschränken (z.B. C Gen 17: 3), werden fortgelassen. Dagegen werden alle behandelt, die den biblischen Ereignisablauf weiterführen.

Text in den Kommentaren	Entspr. Bibeltext	Hauptsächlicher Inhalt
C Gen 3—4	Gen 4	Kain — Abel — Lamech
C Gen 6: 1—7	Gen 6,1—7	Gottes Söhne u.a.
C Gen 16: 8—13	Gen 19,30—38	Lots Töchter
C Gen 35: 7,8	Gen 41	Potiphar und seine Frau
C Ex 2	Ex 2	Moses Kindheit
C Ex 4: 4,5	Ex 4,24—26	Die Episode am Rastplatz

Ausserdem ist zu bemerken, dass in Ephräms Darstellung von Abrahams Leben (C Gen 9: 2—C Gen 22) nicht weniger als etwa 20 Haggadoth eingestreut sind.⁷ Sie bilden jedoch keinen zusammenhängenden Block.

Kain — Abel — Lamech (C Gen 3—4)

Die biblische Erzählung von Kain und Abel in Gen 4 erhält einen ausführlichen Kommentar in C Gen 3. Hier handelt es sich zudem um den grössten zusammenhängenden Block haggadischer Traditionen, der in diesem Kommentar vorkommt. Die Fortsetzung und der Abschluss der Geschichte von Kain und Abel werden in C Gen 4 ausgelegt, wo Lamech besondere Aufmerksamkeit zuteil wird. Um Ephräms Verwendung von Haggada so weitgehend wie möglich zu analysieren, dürfte eine sorgfältige Überprüfung dieses Textes wohlbegründet sein. Sie wird unter folgenden Rubriken vorgenommen:

⁷ Abrahams heilsgeschichtliche Rolle wird in C Diat 21,9 dargestellt: „Ab Abraham coeperunt delineari mysteria (*raze*) ligni et agni“.

warum Gott Abels Opfer ansah, aber nichts Kains, die Natur der Opfer, der Grund für den Bruderzwist und die näheren Umstände bei Abels Tod, worin das Zeichen bestand, Kains Strafe und Tod.

1) Die Natur der Opfer und warum Abels Opfer angenommen wurde. Gen 4,3 f spricht allgemein von den „Früchten des Feldes“ und dem „Fett der Tiere“. Ephräm versucht nicht, die Zusammensetzung der Opfer genauer zu bestimmen, bemüht sich aber, von dem Schlüsselwort *puršana* ausgehend ihre unterschiedliche Annahme zu erklären. Es ist schwierig, dieses Wort zu übersetzen; seine Grundbedeutung hat mit „teilen, trennen“ zu tun. Vielleicht passt „Urteilsvermögen“ am besten.⁸ Ephräm schreibt: „Abel opferte mit Urteilsvermögen, Kain ohne Urteilsvermögen. Abel wählte das Erstgeborene und Fette aus und brachte es dar; hätte Kain aber Getreideähren und mit den Ähren Früchte, die es um diese Zeit gab, dargebracht, wäre das angenommen worden wie das Opfer seines Bruders, obschon sein Opfer geringer war als das seines Bruders — wenn er es nicht mit Versäumnissen dargebracht hätte“.⁹ Weiter unten im selben Paragraphen bringt Ephräm ein pädagogisches Motiv an: „Gott wollte es (das Opfer) nicht von ihm annehmen, denn er wollte ihn lehren, wie man opfern sollte. Denn Kain hatte Stiere und Kälber, und es fehlte ihm nicht an Vieh und Geflügel, das er opfern konnte“ (47: 23,24). Ephräm entwickelt dieses Thema recht ausführlich und fasst es am Anfang von C Gen 3: 3 zusammen: „Gott verwarf also sein Opfer aufgrund dessen, was er getan hatte, und aufgrund dessen, was er tun sollte, denn gegen seine Eltern war er böse und gegen seinen Bruder bitter, und Gott verehrte er nicht. Abels Opfer wurde also wegen Abels Urteilsvermögen angenommen, und Kains Opfer wurde wegen seiner Verachtung verworfen.“ Ferner heisst es: „Die Kleinheit der Opfergabe war nicht der Grund dafür, dass er verworfen wurde, sondern er wurde wegen ihrer Hässlichkeit und Schlechtheit nicht angenommen“ (48: 29,30).

In Ephräms Behandlung des Problems, das uns hier beschäftigt, lassen sich folgende Motive erkennen. Abel opferte mit *puršana*, Kain nicht. Kain besass Opfertiere, aber auch die Ähren hätten ausgereicht, wenn er sie mit *puršana* dargebracht hätte. Kains Opfer wurde verworfen: 1) weil er ohne Urteilsvermögen opferte, 2) weil Gott ihn lehren wollte, wie Opfer zu geschehen hätten, 3) wegen Kains boshafter Einstellung Gott und den Menschen gegenüber. Wir

⁸ *Puršana* steht in enger Beziehung zur Opferterminologie und kann bedeuten oblatio, res oblata, entspr. hebr. *terumah* (TS II: 3305).

⁹ C Gen 3: 2, 47: 14—18.

haben es hier offensichtlich mit Haggada zu tun. Zugleich fällt auf, dass der einzige neue Erzählstoff, der dem biblischen Text hinzugefügt wird, die Bemerkung ist, Kain habe Opfertiere besessen — alles andere kann man als kommentierende Reflexionen betrachten. Ebenfalls auffallend ist, wie umständlich Ephräm argumentiert, indem er mehrere denkbare Motive für die Verwerfung von Kains Opfer anführt. Vermutlich will Ephräm hier eine Erklärung für Gottes etwas willkürliche Behandlung von Kains Opfer vorlegen. Man könnte dann in Ephräms Behandlung dieses Textes einen von den vielen Fällen sehen, in denen er einen für die Frömmigkeit weniger ansprechenden Zug der biblischen Darstellung abzuschwächen sucht.

Lassen sich zu Ephräms Gesichtspunkten irgendwelche jüdischen Parallelen anführen? Midrasch Rabba hat einen sehr knappen Kommentar, was sicher durch den „Missbrauch“ dieser Perikope seitens der Christen bedingt ist — siehe unten. Über den Grund für die unterschiedliche Annahme der Opfer wird nichts gesagt. Andere jüdische Schriften betonen jedoch, dass Kain für sein Opfer verantwortlich war.¹⁰ Josephus zufolge bestand der Fehler bei Kains Opfer darin, dass er sich nicht mit dem begnügte, was die Natur wachsen liess, sondern den Boden bestellte. Nach Gen R 22: 5 opferte Kain von der schlechtesten Ernte. Wieder eine andere Tradition meint, Kain hätte nicht von den Früchten der verfluchten Erde opfern dürfen.¹¹ In diesem Zusammenhang ist die Tradition zu erwähnen, derzufolge Feuer vom Himmel herabfiel und Abels Opfer verzehrte, die auch Ephräm ausdrücklich anführt (48: 21). Sie dürfte auf Theodotians Übersetzung von Gen 4,4 zurückgehen, wo der griechische Text καὶ ἐνεπύρσεν „und er verbrannte“ hat.¹² Vgl Hebr 11,4: μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ. Diese alte Tradition wurde von den Rabbinern verdrängt und kehrte erst auf Umwegen in die jüdische Haggada zurück.¹³

Irgendwelche engen Parallelen zwischen Ephräms Behandlung des Opfermotivs und jüdischen Traditionen scheinen nicht vorzuliegen. Man muss indes — worauf oben hingewiesen wurde — den Umstand berücksichtigen, dass allerlei Traditionen über Kain und Abel anscheinend von jüdischen Tradentenkreisen bewusst unterdrückt

¹⁰ Bowker, S. 137 f.

¹¹ Ginzberg 1: 108.

¹² Aptowitzer, Kain und Abel in der Haggada, S. 28—41.

¹³ Aptowitzer, *op. cit.* S. 41, Gerson, Die Commentarien, S. 98. Ephräm scheint auf diese Tradition in CH 18,7 anzuspielen, wo Abel der Sonne verglichen wird. Aphrahat führt diese Tradition in Dem. IV: 2 an.

wurden, um eine Verherrlichung Abels zu vermeiden — sicher in direkter Polemik gegen die christliche Auffassung von Abel als einem Vorbild von Christus.

Zu Ephräms Behauptung, dass Kain mit moralischen Mängeln behaftet war (48: 6—8), kann man 1. Joh 3,12: τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν vergleichen (übrigens das einzige Mal im 1. Joh, dass eine Gestalt aus dem AT angeführt wird). Hiermit kann nicht der Brudermord gemeint sein, sondern es geht deutlich aus dem Zusammenhang hervor, dass dies der Grund für den Mord ist. Hierzu kann auch die syrische Übersetzung von Gen 4,7 beigetragen haben.

2) Die Ursache des Zwistes und Abels Tod. Ephräm gibt die Ursache von Kains Zorn klar an: „Da er weder ein ausgewähltes Opfer dargebracht hatte anstelle desjenigen, das verworfen wurde, weil es nachlässig dargebracht worden war, oder für die Verachtung, die er Gott erzeugt hatte, um Vergebung gebeten hatte, ist deutlich, weshalb er erzürnte: er erzürnte, weil das Opfer seines Bruders angenommen wurde“ (48: 17—21). Ephräm fügt hinzu, dass Kains Opfer ihn vor seinen Eltern und Schwestern lächerlich machte, da es nicht vom Feuer verzehrt wurde.¹⁴

An diesem Punkt fließen die rabbinischen Traditionen reichlicher. Nach Gen R 22: 7 kam es zu dem Zwist, als die Brüder den Boden untereinander teilen sollten. Weitere Varianten kommen vor, so z.B. in Targum Ps-Jonathan. Aus der Lesart der Peschitta in Gen 4.8 („Lasst uns hinausgehen auf die Ebene“) zieht Ephräm den Schluss, dass sie entweder auf einem Berg wohnten, der bei den unteren Teilen des Paradieses lag, oder dass Abel seine Herde im Gebirge weidete, in das Kain hinaufstieg und ihn dann mit in die Ebene hinab nahm. Kain tötete Abel unter den Ähren und verbarg ihn im Schlamm.¹⁵

Auch zu Abels Tod gibt es reichlich haggadisches Material, das bei Ephräm nicht begegnet. Der Ort des Mordes wird jedoch in der Haggada nicht näher angegeben, soweit man nicht das Feld mit dem Tempelplatz identifiziert. Nach Hieronymus soll der Mord in Damaskus stattgefunden haben.¹⁶ Jüdische Gelehrte diskutieren aus-

¹⁴ Nach Gen R 22: 7 hatte Abel eine Zwillingschwester. Ginzberg erwähnt eine Schwester sowohl Kains wie Abels.

¹⁵ Weitere Gründe für den Zwist: der Platz des Heiligtums, Abels Zwillingschwester, die erste Eva. Betr. des Hinabsteigens vom Paradies, siehe Par I,11 und Beck, Ephraems Hymnen über das Paradies, S. 6.

¹⁶ Comm. in Hez. 27,18 (Corpus Christ. Ser. Lat. 75: 373).

führllich, welches Werkzeug Kain zu dem Mord benutzte und wo Abel begraben wurde.¹⁷

Unmittelbar nach der Schilderung von Kains Tod spricht Ephräm eine bedeutsame Behauptung aus: „Nach dem Mord an seinem Bruder überzeugte Kain seine Eltern durch Lügen, dass Abel ins Paradies eingegangen sei, da er Gott wohlgefallen habe; und siehe, seine angenommene Opfergabe bezeugt seinen Eingang. Das Halten des Gebotes führt nämlich zum Paradies, so wie die Übertretung des Gebotes euch von dort weggeführt hat. Als Kain glaubte, dass er seine Eltern irregeführt habe und dass Abel keinen Rächer habe, offenbarte sich Gott dem Kain und sprach zu ihm: ‚Wo ist dein Bruder Abel?‘“ (49: 15—21).

Es ist behauptet worden, wir hätten es hier mit einer Polemik gegen die Legende von Abels Eingehen ins Paradies zu tun.¹⁸ Diese Tradition bildet einen Teil der neutestamentlichen Apokryphe von der Himmelfahrt Jesajas, wo es in 9: 8 heisst: „Und daselbst sah ich alle Gerechten von Adam an, und daselbst sah ich den heiligen Abel und alle Gerechten“.¹⁹ Unter den Gerechten wird auch Henoch genannt, von dem Ephräm berichtet: „Von ihm (Henoch) wird gesagt, er sei ins Paradies geführt worden, während Adam ihn sah, damit er (Adam) nicht glauben sollte, jener sei getötet worden wie Abel, und bedrückt werden“ (55: 6—8). Hieraus geht auch hervor, dass Adam Ephräm zufolge allmählich die wirklichen Umstände um den Tod seines Sohnes Abel erfahren hatte. Der Grund dafür, dass Ephräm sich gegen die Legende von Abels Himmelfahrt wendet, kann sein prinzipielles Festhalten an dem *sensus litteralis* des Textes sein, von dem er niemals abgeht, auch nicht, wenn er noch so reichlich aus den haggadischen Quellen schöpft. Es ist auch möglich, dass die Apokryphe Jesajas Himmelfahrt in Ephräms Augen irgendwie kompromittiert war, was auch für andere, ähnliche Traditionen gegolten haben kann. In der kurzen Notiz über Henochs Himmelfahrt fällt der Gebrauch des Wortes *'amrin* „man sagt“ auf. Dies Wort dient zuweilen dazu, eine unsichere oder völlig falsche Behauptung zu bezeichnen, z.B. in C Gen 3: 9 (51: 13). Höchst wahr-

¹⁷ Aptowitzer, *op. cit.* S. 44—52. Nach C Nis 51,6 und 61,10 wurde Abel mit einem Schwert getötet.

¹⁸ Aptowitzer, *op. cit.* S. 25. Eine Anspielung auf diese Legende liegt vielleicht in CH 18,6 vor, wo es heisst, dass Kain mit seiner Zunge log. Hier wird dieselbe Wurzel, *dgl*, verwendet, wie in C Gen 3: 5.

¹⁹ Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II, S. 464. — Betr. Abel in der mandäischen Literatur, siehe Segelberg, E., *Old and New Testament figures in Mandaean version*, S. 233.

scheinlich bezieht sich dieses Wort nur auf die Angabe von Adams Schauen, die Ephräm auf diese Weise als eine Haggada klassifiziert. Aus Eccl 50 geht deutlich hervor, dass Ephräm der Lehre von Henochs Himmelfahrt anhing, und die erste Strophe dieser Hymne bildet eine interessante Parallele zu C Gen 5: 2: „Adam sah Henoch + in das Paradies eingehen“.²⁰ Das normative Judentum ist äusserst zurückhaltend, was Henoch betrifft — sicherlich in Polemik gegenüber dem Christentum und gewissen apokalyptischen Richtungen. In Gen R 25: 1 wird die Lehre von der Himmelfahrt Henochs ausdrücklich verworfen,²¹ während z.B. das Dritte Henochbuch eine totale Identifikation zwischen Henoch und dem Engel Metatron vornimmt, der sogar der kleine JHWH genannt wird.²²

3) Kains Strafe und Tod. Ephräm referiert ganz kurz den Ablauf der Ereignisse in Gen 4,9—14, wird dann aber sehr ausführlich im Hinblick auf V. 15. Dieser Vers gehört bei den Exegeten älterer Zeiten zu den umstrittensten des ganzen AT, und zwar in bezug auf die siebenfältige Rache und das Zeichen. Erstaunlicherweise erklärt Ephräm nicht, worin das Zeichen bestand. Dagegen beschäftigt er sich mit der siebenfältigen Rache.

Ephräm führt zunächst eine Deutung des Wortes an. Kain solle siebenfältig gerächt werden, derzufolge damit gemeint sei, dass sieben Generationen von Kains Geschlecht mit ihm starben (dies Referat wird mit *amrin*, man sagt, eingeleitet).²³ Diese Auslegung, erklärt Ephräm, lässt sich nicht aufrecht halten, denn die Flut kann nur eine Generation betroffen haben, und dass dies gerade die siebente war, lässt sich nicht beweisen. Diese Erwägung stützt Ephräm dadurch, dass er die Geschlechter zwischen Kain und „denen, die in Zelten wohnen und Vieh halten“ (Gen 4,20) zählte; das macht 9 Generationen, und noch war die Flut nicht gekommen. Es sei jedoch offensichtlich, dass Kain bis zur siebenten Generation lebte; diese Behauptung sollen zwei Argumente stützen: das Wort, dass Kain „siebenfältig“ gerächt werden sollte, und der Umstand, dass Menschen zu jener Zeit häufig so alt wurden. Das Wort von

²⁰ Vgl auch mit einer der nur auf armenisch erhaltenen Hymnen, PO 30: 1, S. 73 b.

²¹ Hier wird ein Gespräch zwischen R. Abbahu und gewissen *minim* referiert. Nach R. Hama b. R. Hoshaya und R. Aibu war Henoch ein böser Mensch und Heuchler.

²² H. Odeberg in Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2: 553 ff. Betr. Henoch in patristischer und jüdischer Exegese, siehe K. Hruby in Revue des Sciences Religieuses 47/1973 S. 350—355.

²³ C Gen 3: 8 (51: 6—12).

der siebenfältigen Rache fasst Ephräm demnach so auf, dass Kain sieben Generationen überlebte, worauf er starb. Die Flut kam jedoch erst nach neun Generationen. Diese beiden Auffassungen sind also Ephräm zufolge falsch: sieben Generationen starben mit Kain oder aber nur die siebente.

Ephräm schliesst sich hier einer der beiden Deutungslinien an, die sich in bezug auf das Wort „siebenfältig“ feststellen lassen. Der einen zufolge bezieht sich das Siebenfältige auf eine ebenso grosse Zahl von Generationen, nach der anderen auf die Zahl von Kains Sünden und die entsprechende Strafe. Jüdische Exegese kennt beide Möglichkeiten.²⁴ Josephus bezieht die Zahl sieben auf die Generationen.²⁵ Gen R 23: 2 zufolge spielen alle Namen in Gen 4,18 auf Untergang an. Die Kirchenväter deuten die Siebenzahl in der Regel als auf die Zahl der Sünden hinweisend, oder sie kombinieren beide Deutungen.²⁶

Eng verknüpft mit der Frage der siebenfältigen Rache ist das Problem von Kains Tod. Hierzu sagt der Bibeltext nichts, daher hat die Haggada hier freies Spiel. Es gibt zwei Haupttraditionen: Kain stirbt in der Flut und Kain wird von Lamech getötet.²⁷ Die erste Linie ist bereits in Test XII Patr vertreten, ferner in der Genesis Rabba und den Targumim. Betr. der Überlieferung, dass Kain von Lamech getötet worden wäre, gibt es zwei Varianten: Lamech tötete Kain unabsichtlich oder absichtlich.²⁸ Die erste Variante ist die in jüdischen Kreisen übliche, sie wird ausführlich in Gen R 4: 23 berichtet. Die letztere Auffassung wird von christlichen Autoren vertreten, jüdischerseits erwähnt sie nur ein junges Midraschfragment.²⁹ Ephräm vertritt diesen letzteren Standpunkt. In C Gen 4: 3 berichtet er: als Lamech sah, dass Seths Nachkommen keine Ehe mit seinem Geschlecht eingehen wollten wegen des schlechten Rufes seines Vaters, tötete er aus Eifer für den Fortbestand seines Geschlechtes Kain und einen Sohn von ihm, der ihm glich. Es ist anzunehmen, dass Ephräm hier, genau wie in bezug auf das Feuer, das Abels Opfer verzehrte, alte Haggadoth bewahrt hat, welche die Rabbiner verdrängten.

²⁴ Ginzberg 5: 144.

²⁵ Antiq. I,2,1.

²⁶ Z.B. Išodad, Gen, S. 100 f. Hieronymus (nach Ginzberg, *op.cit.*) und Diodor (unsicher) S. 160. Der anonyme Kommentator deutet die Siebenzahl als auf Vollständigkeit bezüglich. Siehe auch die Auslegung bei Basilius von Seleukia in PG 85: 61—76.

²⁷ Aptowitzer *op. cit.* S. 56.

²⁸ *Op. cit.* S. 59 f.

²⁹ *Op. cit.* S. 67.

4) Lamech. Es wurde oben berichtet, dass Lamech Ephräm zufolge Kain tötete. Ephräm kennt jedoch mehrere Traditionen über Lamech, die zum Teil der oben angeführten widersprechen. Nach ihr war Lamech falsch und listig. In C Gen 4: 2 heisst es, Lamech sei von seinen Ehefrauen ermahnt worden, sich gut aufzuführen, darauf habe er sein Schwertlied in Gen 4,23 f komponiert. Dieser Deutung zufolge enthielt das Lied eine ärgerliche Zurückweisung der Beschuldigung: „Habe ich denn einen Mann für meine Wunden getötet, wie Kain?“ Das abschliessende Wort von der Rache sollte dann ein Urteil Lamechs über sich selbst sein, falls er sich etwas derartiges zuschulden kommen liesse. Es ist in diesem Zusammenhang auf das Genesis Apokryphon hinzuweisen, das in Qumran gefunden wurde und, allerdings in fragmentarischem Zustand, eine längere Äusserung Lamechs enthält.³⁰

Ephräm fährt fort: „Aber andere, die meinen, Kain sei sieben Generationen lang gestraft worden, sagen, Lamech sei gottlos gewesen“ (53: 16,17). Wie gewöhnlich begnügt sich Ephräm damit, eine Auffassung zu referieren, ohne seine Gewährsleute zu nennen oder Stellung zu ihr zu nehmen. Seine Darstellung erhält daher häufig einen etwas uneinheitlichen Zug. In der fraglichen Tradition heisst es ferner, Lamechs Frauen hätten nur Mädchen geboren und hätten darum gedacht, die Zeit der Strafe, die über Kain und seine Nachkommen verhängt worden war, sei angebrochen. Lamech tröstet sie jedoch, und V. 24 wird folgendermassen gedeutet: Wenn Kain, der einen einzigen getötet hat, siebenfältig gerächt werden soll — d.h. die Rache sieben Generationen lang aufgeschoben werden soll — werde dann nicht ich siebenundsiebzigfältig gerächt werden, d.h. die Rache so lang aufgeschoben werden? C Gen endet mit einer illustrativen Beschreibung, wie es zur Schliessung von Ehen zwischen den Familien Lamechs und Seths kam.

Was Lamech betrifft, hat Ephräm haggadische Traditionen in seine Darstellung eingearbeitet. In jüdischen Texten wird erzählt, dass Lamech auf der Jagd versehentlich sowohl Kain wie Tubal-Kain tötete. Ada und Zilla wollten ihn daraufhin verlassen, indem sie vorgaben, seine Nachkommen seien dem Untergang geweiht. Lamech brachte in seiner Antwort eben die Hoffnung auf Verschiebung der Strafe zum Ausdruck, die oben aus C Gen referiert wurde.³¹ Nach Gen R 23: 4 wurde diese Antwort Lamechs dadurch hervorgerufen, dass seine Frauen sich weigerten, ihre

³⁰ A Genesis Apocryphon . . . e. by N. Avigal and Y. Yadin, Kol. II (40).

³¹ Ginzberg 1: 117.

ehelichen Pflichten zu erfüllen mit der Begründung, die Flut werde am folgenden Tage kommen.

Zusammenfassung. Ephräms Behandlung der Erzählung von Kain — Abel — Lamech in Gen 4 steht in den Kommentaren zu Genesis und Exodus einzig da. Nirgends finden wir eine so ausführliche Darstellung einer biblischen Geschichte wie hier. Was uns besonders interessiert, ist das Vorkommen haggadischer Traditionen. Darüber lässt sich folgendes sagen.

1) Ephräm hat in seine Darstellung eine Reihe haggadischer Notizen eingeflochten.

2) Ephräm hat in ein paar Punkten alte Haggadoth bewahrt, die von den Rabbinern zensuriert worden waren, z.B. vom Feuer, das Abels Opfer verzehrte und dass Lamech Kain absichtlich getötet habe. Es ist auch zu beachten, dass zumindest zwei Haggadoth betr. Kain—Abel sich im NT belegen lassen, nämlich in Hebr 11,4 und 1. Joh 3,12.

3) Die etwas ungleiche Disposition der Kommentare lässt sich durch Ephräms Interessen als christlicher Theologe erklären. In dem Opfer Abels fand man das Opfer Christi vorgebildet, und auch Abel selbst wurde als eine figura Christi gesehen.³² Hier dürfte der Grund für Ephräms ausführliche Behandlung des Opfermotivs zu suchen sein, ebenso wie sein Bestreben, Gott von dem Verdacht der Willkür zu reinigen. Betr. des Verhältnisses der Sündenfälle Adams und Kains zueinander, siehe den Exkurs zu Kap. V. Auch bei Lamech hält sich Ephräm ziemlich ausführlich auf. Es ist dabei zu beachten, dass Lamech in Nat 1,55 f in das Verzeichnis der Gerechten des Alten Bundes aufgenommen ist, die Christus entgegensahen. Interessant ist, dass Ephräm in C Gen kein einziges Mal Abel oder Lamech als ein Vorbild von Christus darstellt.

Die Gottessöhne — die Riesen

Diese etwas ungenaue Überschrift soll den hauptsächlichlichen Inhalt von Gen 6,1—7 decken, der von Ephräm in C Gen 6: 1—7 ausführlich kommentiert wird. Das Interesse des Kommentars an diesem Text hat ein Vorspiel in der eingehenden Analyse, die Ephräm an Gen 4 vornimmt. Es handelt sich hier um die Fortsetzung der Reihe von schlimmen Ereignissen, die im Paradies begannen, in dem Bruder-

³² Das geht aus mehreren Stellen in den Hymnen hervor, z.B. CH 18,8 (Kain — Dunkel, Abel — Licht, Christus). Der Kanon der römischen Messe enthält einen Hinweis auf das Opfer des gerechten Abel (das Gebet *Supra quae*).

mord weitergingen und schliesslich in immer stärkerer Beschleunigung fortschreiten.³³

„Die Gottessöhne“ von Gen 6,2 werden als Söhne Seths erklärt, „weil die Söhne des gerechten Seth Volk Gottes genannt wurden“ (C Gen 6: 3). So geschieht es auch in Par 1,11 und C Nis 1,4. „Seth, Enos und Cainan + wurden Söhne Gottes genannt“ (Nat. 1,48). Hier haben wir ein weiteres Beispiel für die auffällige Übereinstimmung zwischen C Gen und Ephräms übrigen Schriften. In Analogie hierzu setzt C Gen ein Gleichheitszeichen zwischen die „Menschen-töchter“ und die Töchter Kains. Die List, die Kain sich zufolge C Gen 4: 3 ausgedacht hatte, wurde auf diese Weise verwirklicht. Seths Söhne vernachlässigten ihre früheren Ehefrauen, die in der Folge ihre Würde vergassen und sich der Unmässigkeit hingaben.

Neben dieser Vermischung der Geschlechter Kains und Seths geht eine zunehmende Demoralisierung einher. Ephräm sieht ihr erstes Anzeichen in einer verbreiteten Üppigkeit, die von dem Schmuck der Töchter Kains ausging. „Um dieser Üppigkeit willen, die von ihren Männern und Frauen Besitz ergriffen hatte, sagt die Schrift: ‚Alles Fleisch verdarb seinen Weg‘“ (C Gen 6: 3). Als Asket der strengen syrischen Observanz kann Ephräm nicht umhin, diese Entwicklung ernstlich zu missbilligen. In Gen 6.4 liest Ephräm — im Gegensatz zur Peschitta — „Richter“ anstatt Gottessöhne. Von den Riesen sagt er, sie gehörten dem kleinwüchsigen Stamm der Kainiten an und nicht dem kraftvollen Geschlechte Seths. Dieser Unterschied, erklärt der Verfasser, kommt daher, dass Kains Geschlecht sich von kraftlosen Pflanzen ernährte, die die verfluchte Erde hervorbrachte (C Gen 6: 5, 57: 6—8). Seths Geschlecht dagegen lebte in der Nähe des Paradieses und versorgte sich von kräftigen und grossen Ernten.³⁴

Die Behauptung, die Riesen in Gen 6 wären Abkömmlinge von Seths Söhnen und Kains Töchtern, lässt sich nur in einer späten jüdischen Schrift belegen.³⁵ Diese Angabe lässt sich vielleicht auf erheblich ältere Traditionen zurückführen, in diesem Fall hätten wir es auch hier mit rabbinischer Zensur zu tun.³⁶ Im allgemeinen werden die Gottessöhne als hervorragende Menschen erklärt, so in Gen R ad loc. Josephus (Ant. I 3,1) und Pirke de Rabbi Eliezer 22: 15 (700—750 n.Chr.) meinen, es seien Engel gewesen. Die christliche

³³ Siehe v. Rad, G., Theologie des Alten Testaments, I S. 169.

³⁴ Betr. der Lokalisierung neben dem Paradies siehe Ginzberg 1: 152.

³⁵ Chron. Jerahmeel, ung. 1150 (zit. bei Ginzberg 5: 172).

³⁶ Ginzberg, *op. cit.* Diese Tradition war für die Rabbiner anscheinend mit dem apokryphen Evangelium Seths verknüpft.

Literatur deutet die Gottessöhne allgemein als gefallene Engel, so z.B. in 2. Petr 2,4 und Jud 6.³⁷ Eine Parallele zu Ephräms Beschreibung des unterschiedlichen Aussehens der Nachkommen Kains und Seths und die Erklärung dafür liess sich nicht finden. Išodad bringt die gleichen Angaben, ohne eine Quelle anzugeben.³⁸ Doch werden die Gottessöhne nicht ausdrücklich mit den Söhnen Seths identifiziert, und der Unterschied in der äusseren Erscheinung zwischen den Geschlechtern Kains und Seths wird nicht vom Genuss verschiedener Nahrungsmittel hergeleitet. Einer jüdischen Tradition zufolge lehrte Asasel, einer der gefallenen Engel in Gen 6,2, die Frauen die Kunst, sich zu schmücken.³⁹

Die Wortwahl in C Gen 6: 3 verblüfft ein wenig. Es wird nämlich von „Göttersöhnen“ gesprochen (im syrischen Text sind Punkte über das Wort für Götter gesetzt). In dieser Form wird sonst Gen 6,2 nur in Nat 1,48 zitiert. Die Peschitta behält das *'elohim* des hebräischen Textes bei, ebenso Ephräm in Nat 1,22. In Par 1,11 und HdF 46,8 steht ausdrücklich *bnai'alaha*, Söhne Gottes. Jansma schlägt vor, *seime* zu streichen und sing. zu lesen in Analogie zu Ephräms Worten etwas weiter unten: „Als Söhne des gerechten Seth wurden sie Volk Gottes genannt“ (56: 2,3).⁴⁰ Nicht zuletzt der deutliche Plural in Nat 1,48 lässt es indes ratsam erscheinen, bei der Änderung einer so auffallenden *lectio difficilior* äusserst vorsichtig zu verfahren. Meiner Ansicht nach kann und muss die pluralische Lesart in C Gen beibehalten werden. Sowohl die hebräischen Worte der Peschitta wie Ephräms Text in C Gen und Nat 1,48 lassen sich nämlich von einem und demselben Anliegen her erklären: eine buchstäbliche Deutung von Gen 6,2 zu vermeiden. Dass dies Ephräms Ziel ist, zeigt seine ausführliche Polemik gegen die Identifikation der Gottessöhne mit Engeln in CH 7,6 — vgl CH 19 und HdF 46,8. Gerade in HdF 46,8 und Par 1,11, wo Ephräm ausdrücklich leugnet, dass die Gottessöhne Engel seien bzw sie mit den Söhnen Seths identifiziert, meint er sich die Freiheit gestatten zu können, die Singularform beizubehalten — hier kann kein Missverständnis aufkommen. CH 7 richtet sich als Ganzes gegen Mani, der diese Identi-

³⁷ Keiner von diesen Briefen scheint zu Ephräms Kanon gehört zu haben. Den Thomasakten zufolge (Klijn, *The Acts of Thomas*, S. 80) handelt es sich um Engel. Aphrahat behandelt Gen 6,1—4 nicht. Nach dem Buch der Schatzhöhle (Bezold, S. 10) sind Gottes Söhne und Seths Söhne identisch.

³⁸ Išodad, Gen, S. 112.

³⁹ Vgl Ieun 2,2: „Auch Kain schmückte seine Töchter wie Blumen für die Söhne Gottes.“

⁴⁰ Jansma, *Beiträge*, S. 67.

fikation behauptet hat. Ephräm hätte einer Äusserung von R. Simeon b. Jochai seine volle Zustimmung geben können: „Verflucht sei ein jeder, der Gottes Söhne als Engel wiedergibt“ (Gen R 26: 5). Es ist zu beachten, dass Ephräms Argument gegen den sexuellen Verkehr der Engel nicht ist, dass diese Geistwesen seien, sondern dass sie sich aus freiem Willen zum Guten entschlossen hätten (CH 19,8).

Noah und seine Söhne — C Gen 7: 3

Der biblische Text von Gen 9,20—27 enthält eine gewisse Unklarheit hinsichtlich der Frage, wer eigentlich die Missetat an Noah beging. Der Schilderung in V. 22 zufolge war es „Ham, Kanaans Vater“, aber der Fluch in V. 25 richtet sich lediglich gegen Kanaan, der dort ein Bruder von Sem, Ham und Japhet genannt wird. Diese Unklarheit dürfte daher kommen, dass in dem Text ein Konflikt zwischen zwei verschiedenen Völkerschemata vorliegt, einem ökumenischen und einem palästinensischen.⁴¹ Das hat zu allerlei Spekulationen in sowohl jüdischer wie christlicher Exegetik geführt, darunter bei Ephräm.

Ephräm stellt die Frage: „Welches Unrecht beging Kanaan, wenngleich er in den Lenden seines Vaters lag, während dieser Nochs Blösse betrachtete?“ (64: 10—12). Sodann erfolgen zwei Antworten auf diese Frage, die beide durch *'amrin* eingeleitet werden: „Einige sagen: da Ham mit denen, die in die Arche hineingingen und mit denen, die aus ihr herausgingen gesegnet worden war. verfluchte Noah nicht ihn selbst, und gleichwohl handelte sein verfluchter Sohn unrecht an ihm“. Wieder andere sagen: „Daraus, dass die Schrift sagt: „Noah merkte, was ihm sein jüngster Sohn angetan hatte“ wird deutlich, dass es nicht Ham war. Er war nämlich der mittlere und nicht der jüngste Sohn“. Und darum sagt man, sein jüngster Sohn sei Kanaan gewesen. Kanaan scherzte als Knabe über die Blösse des Alten, und Ham ging fröhlich hinaus und erzählte es seinen Brüdern auf dem Markt (zu diesem Text siehe S. 17).

Obwohl er (Kanaan) anscheinend nicht gerecht verflucht wurde, da er ja in seiner Jugend tat, was er tat, wurde er doch mit Gerechtigkeit verflucht, da es nicht um eines anderen willen geschah. Noah wusste nämlich, dass, wenn nicht sein (Kanaans) Alter der Verfluchung wert sein würde, auch seine Jugend ihn niemals zu dieser verfluchten Tat verleitet hätte“ (64: 12—25). Dies Stück wurde in extenso angeführt, weil es auf eine ungewöhnlich deutliche Art die

⁴¹ G. v. Rad in Das erste Buch Mose, S. 112

fließenden Grenzen der haggadischen Auslegung illustriert. Ephräm beginnt mit einer Fragestellung, die sich natürlich aus einem unklaren Text ergibt. In den alternativen Antworten kommt auch nichts zu Tage, was über den Bibeltext hinausginge. Erst gegen Ende, als Ephräm den gedachten Verlauf konkret darstellt, tritt ein direkt haggadisches Moment hinzu. Das Thema Segen — Fluch wird nach dem angeführten Zitat noch etwas weiter ausgebaut, und Ephräm fasst zusammen: „Kanaan wurde also wegen seines Spottes verflucht, und Ham wurde wegen seines Gelächters vom Segen ausgeschlossen“ (65: 1,2).

Dass wir es hier mit haggadischen Traditionen zu tun haben, zeigt u.a. ein Vergleich mit jüdischen Texten.⁴² So heisst es, Noah habe Ham nicht verfluchen können, der schon im Zusammenhang mit der Arche gesegnet worden war (Gen R 36: 7). Ephräms zweite Tradition begegnet in *Pirke de Rabbi Eliezer* 23 sowie bei Philo, der indes Kanaan an der Tat seines Vaters teilhaben lässt.⁴³ Schliesslich gibt es noch eine Parallele zu Ephräms Angabe, Kanaan habe Noahs Zustand gesehen und Sem, Ham und Japhet darüber berichtet.⁴⁴

Sowohl Ephräm wie die jüdische Exegese sind offensichtlich darum bemüht, das ihrer Meinung nach allzu strenge Urteil über Kanaan näher zu erklären. In Gen R 36: 7 wird das Problem kurz so dargestellt: „Ham sündigte und Kanaan wird verflucht!“ Diodor versucht den Text zu erklären, indem er ihn in einen historischen Zusammenhang hineinstellt.⁴⁵

Die Rolle, die in Ephräms Textauslegung Hohn und Gelächter spielen, wird in auffälliger Weise in einem der *Sermones* illustriert, den der Herausgeber — wahrscheinlich mit gutem Recht — Ephräm zuschreibt, nämlich *Sermo II* in *CSCO Script. Syri* 130, wo es auf Zeile 1571 heisst: „Warum verfluchte den Kanaan + jener Gerechte? Weil er ihn verlachte“ und in Zeile 1599: „... auch jener Cham hat scherzend + gespottet und sich (denoch) die Verfluchungen erworben“.

Das Verständnis von Gen 9,20—27 ist also bei Ephräm und in der jüdischen Exegese ähnlich, aber von irgendwelchen auffälligeren Übereinstimmungen in bezug auf die Haggada kann kaum die Rede sein.

⁴² Ginzberg 1: 168 f.

⁴³ Vgl Levene, S. 84 und Išodad, Gen, S. 128: 2—7.

⁴⁴ Vgl Eccl 34,6: „Es sah ihn (Noe) Cham entblösst wegen des Weines“ — also nicht nur Kanaan.

⁴⁵ Diodor. S. 109 f.

C Gen 8: 1

Kommentar zu Gen 8,7: „Von Nimrod wird gesagt: ‚Er war ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn‘, da er nach dem Willen des Herrn Krieg führte mit jedem einzelnen Volk, damit sie fortziehen sollten und sich in den Ländern versammeln, die ihnen von Gott zugeteilt worden waren“ (65: 17—20).

Es fällt auf, welch positive Auffassung Ephräm von Nimrod hat. Sie wird bestätigt von einer Stelle in Ephräms Rede über Jona, in der Nimrod als Vorbild für den König von Ninive dargestellt wird (CSCO Script. Syri 134 I: 879). Ebenso positiv sehen die späteren syrischen Theologen Nimrod. Aphrahat erwähnt ihn einmal unvoreilhaft (Dem. V: 13), aber das geschieht in einem Zusammenhang, in dem er beweisen will, dass Krieg gegen den Willen Gottes verstösst — seine sonstigen Aussagen über Nimrod sind neutral.

In scharfem Gegensatz hierzu ist die jüdische Beurteilung Nimrods sehr negativ. Diese Auffassung geht bis auf Philo und Josephus zurück.⁴⁶ Der Name Nimrod wird mit der Wurzel *marad* „Aufruhr machen“, zusammengestellt, und man schiebt Nimrod die Verantwortung für den Turmbau zu. Es gibt jedoch auch vereinzelte Traditionen, die eine wohlwollendere Einstellung zu ihm verraten. Man könnte hier vielleicht von einem Gegensatzverhältnis zwischen syrischer und jüdischer Bibelauslegung sprechen. Das Buch der Schatzhöhle allerdings hat eine ausgesprochen negative Auffassung von Nimrod und macht ihn zum Urheber des persischen Feuerkults.⁴⁷ Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass der biblische Ausdruck „vor dem Herrn“ für Ephräms Wertschätzung Nimrods ausschlaggebend war.

Melchisedek — C Gen 11: 2, 23: 1

Melchisedek wird — ausser in C Gen Proöm. 5 — zweimal in C Gen genannt, und zwar in 11: 2 und 23: 1. In 11: 2 wird die Begegnung zwischen Abraham und Melchisedek (Gen 14,18—20) geschildert. Dort ist auch die Episode erwähnt, die in ihrem richtigen Zusammenhang in 23: 1 noch einmal aufgegriffen wird, wie nämlich Rebekka hinausging, um Melchisedek um Rat zu fragen (Gen 25,22). Wer war Melchisedek, „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum“ (Hebr. 7,3)? Ephräm antwortet: „Dieser Melchisedek ist Sem, der König wurde um seiner Grösse willen, da er das Haupt von vierzehn

⁴⁶ Ginzberg 5: 198.

⁴⁷ Bezold, Die Schatzhöhle, S. 33.

Generationen war, und er war Priester, da er das Priestertum mit Nachfolge von Noah, seinem Vater, empfangen hatte“. Ephräm zufolge lebte Melchisedek bis zu Jakob und Esau. Rebekka hätte ihren Mann und ihren Schwiegervater, die beide in enger Beziehung zu Gott standen, nicht verlassen um Melchisedek um Rat zu fragen, wenn Abraham oder Isaak sie nicht von seiner Grösse unterrichtet hätten.

Die Identifikation Melchisedeks mit Sem lässt sich in Ephräms Schriften sonst nicht belegen. In Eccl 11,3 werden zwar Sem und Melchisedek zusammen genannt: „Dem Sem gab sie die Segens (wünsche) + und dem Melchisedek das Priestertum“.⁴⁸ Ebenso in Nat 1,24 f, wo Sem und Melchisedek in zwei aufeinander folgenden Versen erwähnt werden. Es liegt jedoch kein Grund vor, die Äusserung über Melchisedek in C Gen als unecht zu betrachten. In den Hymnen ist Ephräms Interesse ein anderes, ist mehr auf Figuraldeutung ausgerichtet. Erstaunlich ist, dass Ephräm in C Gen Melchisedek überhaupt nicht als Vorbild von Christus behandelt.

Eine gewisse Abschwächung der Identifikation Sem—Melchisedek könnte vielleicht in dem Worte *damja'it*, C Gen 11: 2 (69: 14), liegen. Dieses Wort hat nach Thes. Syr. I: 916 die Bedeutung (veri) similiter. Nach Brockelmann Lex. 156 kann das Adjektiv metaphoricus bedeuten. Wenn es sich so verhielte, spräche Ephräm hier in Gleichnisform, und die Identifikation von Sem und Melchisedek wäre aus „pädagogischen“ Gründen vorgenommen worden. Das Wort *damja'it* ist jedoch vermutlich eine Reminiszenz daran, dass die syrische Bibelübersetzung hebr. *'al-dibre* in Ps 110,4 mit *bidmut* wiedergibt. Viele jüdische und christliche Quellen stellen Melchisedek mit Sem gleich.⁴⁹ So geschieht es z.B. in einer frühen Aussage in Nedarim 32b (R. Ismael, etwa 135 n.Chr.), wo es ausserdem — sicher in Polemik gegenüber der christlichen Auffassung von Melchisedek — heisst, dass Gott ihn von seiner Priesterwürde absetzte, die dann auf Abraham übertragen wurde. In Gen R 26: 3 heisst es von Sem nur, er habe die Würde eines Hohenpriesters innegehabt. Hieronymus und Epiphanius identifizieren Melchisedek mit Sem.⁵⁰

Gen 25,22 deutet Ephräm so, dass Rebekka hinging, um Melchisedek um Rat zu fragen. Hierzu bietet die jüdische Literatur klare Parallelen, denen zufolge sie zu dem Berge Morija ging, wo Sems und

⁴⁸ In dem Personenregister zu CSCO syr. 85 fälschlich als 9,3 angegeben.

⁴⁹ Wuttke, G., Melchisedek der Priesterkönig von Salem, ZNW Beih. 5, S. 19.

⁵⁰ Quaest. Gen. 14,18 (Corpus Christ. Ser. Lat. 72, S. 19), Haer. 55.6.

Ebers Lehrhaus lag.⁵¹ Der anonyme Kommentator meint, sie sei zu Melchisedek „oder irgendeinem anderen Priester“ gegangen.⁵² In Gen 25,22 wird jedoch nur gesagt, Rebekka habe „Gott gefragt“. Aus welchem Grunde mag die Haggada Melchisedek als Mittlergestalt eingeführt haben? Jüdischer Auffassung zufolge wurde keine Frau ausser Sara für würdig befunden, eine göttliche Botschaft direkt zu empfangen.⁵³ Möglicherweise liegt Ephräms Aufgreifen dieser Haggada eine ähnliche, wenngleich nicht ganz so konsequente Auffassung von der Frau zugrunde. Es wurde vorgebracht, die Bemühung der jüdischen Schriftauslegung, Melchisedek mit Sem zu identifizieren, sei ein Versuch gewesen, dem Hinweis der christlichen Theologie entgegenzutreten, dass Abraham von einem Nichtjuden gesegnet worden sei. „Melchizedek, by being identified with Sem, was brought firmly inside the Jewish fold, and thus no priesthood was admitted outside Judaism“.⁵⁴ Das dürfte erklären, warum Ephräm, wenn er Sem als eine *figura Christi* behandelt, diese Identifikation nicht vornimmt. Ephräms Verwendung von Haggada ist mit anderen Worten hochgradig vom Zweck seiner Darstellung bestimmt.

C Gen 13: 1

Kommentar zu Gen 16,1: „Nachdem er (Abraham) sie zur Geduld ermahnt hatte, sie sich aber nicht hatte überreden lassen, steht geschrieben: „Er hörte die Stimme seiner Frau“, und sie gab ihm die ägyptische Frau Hagar, die Pharao ihr zusammen mit den übrigen (Geschenken) gegeben hatte an dem Tage, als er sie zur Frau nahm“ (72: 9—11).

Das haggadische Element dieses Textes liegt in der Erklärung des Namens Hagar. In Gen R 45: 1 verknüpft R. Simeon b. Jochai Hagar mit dem Wort für Lohn, Geschenk — hebr. *ʿagar* — und fügt hinzu, Hagar sei eine Tochter des Pharaos gewesen.

Ein anderer Fall haggadischer Namenexegese liegt in C Gen 9: 1 vor, wo es im Anschluss an Gen 10,29 heisst: „... und Jiska, die Sara ist; sie wurde wegen ihrer Schönheit Jiska genannt“ (67: 7,8). Diese Identifikation gründet sich auf Sanhedrin 69a, vgl Megillah 14a und Josephus (Ant. 6,5).

⁵¹ Gen R 63: 6, Ginzberg 1: 314.

⁵² Levene, S. 96, 299 f.

⁵³ Ginzberg 5: 272.

⁵⁴ Bowker, Targums, S. 198, Wuttke, *op. cit.* S. 26.

C Gen 13: 5

„Hagar ging hinein und bat ihre Herrin um Gnade, und als sie vor ihnen beiden von dem Gesicht berichtet hatte, das sie gehabt hatte, und was der Engel von ihrem Sohn gesagt hatte, dass er nämlich in dem Gebiet seiner Brüder wohnen sollte, da wurde durch diese Freudenbotschaft der Kummer ausgelöscht, der Sara drückte“.

Dass Hagar nach ihrer Flucht zu Sara zurückkehrt, wird in Gen 16 nicht gesagt. Zwischen V. 14 und 15 dieses Kapitels liegt ein Vakuum, das Ephräm auf diese Weise ausfüllt. Eine Parallele zu dieser an und für sich sehr einfachen Haggada habe ich nicht finden können. Nach Jub 17,12 begab sich Hagar mit Ismael in die Wüste Paran.

C Gen 16: 1

Kommentar zu Gen 18,16: „Nachdem sie Sara eine (Leibes)frucht gelobt hatten, standen sie auf und blickten nach Sodom; und wenn ihre Wanderung nach Sodom Sara nicht offenbart wurde, so geschah das, damit sie nicht durch Angst um ihren Bruder bedrückt würde an demselben Tag, an dem sie sie mit der Verheissung erfreut hatten, dass sie einen Sohn bekommen sollte — dies aufgrund des Zornesurteils über Sodom und seine Verbündeten. Sie verbargen es also vor Sara, damit sie nicht von Weinen geschwächt würde, aber sie offenbarten es Abraham, damit er nicht aufhören sollte zu beten und damit in der Welt verkündet würde, dass es in Sodom keinen Gerechten gegeben habe, um dessentwillen es hätte gerettet werden können.“

Ein ungewöhnlich feines Beispiel für eine kleine haggadische Notiz, die in einem antithetischen Parallelismus Gestalt annimmt.

Lots Töchter — C Gen 16: 8—13

Die Schilderung von Lots Töchtern in Gen 19,30—38 wiederholt Ephräm in etwas erweiterter Form. Der grösste Teil der Darstellung besteht aus Gesprächen der Töchter untereinander sowie der Töchter mit Lot. Die Gespräche fügen zu der biblischen Handlung nichts Neues hinzu, was dagegen in Paragraph 11 geschieht, wo die Töchter ihrem Vater den Grund ihrer Schwangerschaft erklären, dass sie nämlich von ihren Verlobten vergewaltigt worden seien. Virg 38 enthält eine Hymne Ephräms, die von Beck in der Übersetzung die Überschrift: „Ein Rechtfertigungsversuch der Töchter Lots“ erhalten hat. Der Inhalt dieser Hymne, die leider nur in fragmentarischem

Zustand vorliegt, läuft kurz darauf hinaus, dass Lot Wein trank, um sich angesichts des Weltuntergangs zu trösten, um den es sich seiner und seiner Töchter Meinung nach bei der Zerstörung von Sodom und Gomorra handelte. Hiermit lässt sich C Gen 16: 8 vergleichen: „... die Mädchen ... glaubten, die ganze Schöpfung sei in dem Flammenmeer untergegangen“ (78: 30,31). Es ist offenbar, dass in Virg 38 der Wein im Mittelpunkt des Interesses steht. Aber auffallenderweise werden die Töchter nicht für das Eingetroffene getadelt. Nur ganz nebenbei wird gesagt, dass es die Töchter waren, die Lot Wein zu trinken gegeben hatten.⁵⁵

Es ist bemerkenswert, dass sowohl Lot wie seine Töchter entschuldigt werden. Ihre Handlungsweise beruhte auf dem Eindruck vom Untergang der Städte und dem dabei erlebten Schrecken. „Der Greis fruchtete sich als Greis + und die Unerfahrenen als Unerfahrene“ (Virg 38,12b). Dass Lots Töchter von ihrem Vater schwanger wurden, erwähnt die allerdings schadhafte Hymne gar nicht. Es heisst nur zuletzt: „Der Wein tröstete den Greis, + die Empfängnis die Töchter“ (V. 17).

Vergleicht man Virg 38 mit C Gen 16, erkennt man gewisse Unterschiede, aber noch grössere Ähnlichkeiten. Der Wein wird in C Gen nur ganz nebenbei erwähnt. Beide Schilderungen haben gemeinsam, dass sie den Töchtern keine grössere Schuld beilegen. Die Aussage in CNis 57,7, wo der Teufel von Lot sagt: „Seinen Töchtern gab ich Ratschläge, die mir gefielen“, hat keine Entsprechung. Am Ende von C Gen 16: 13 wird allerdings ein milder Vorwurf gegen sie ausgesprochen: „Diese fällten indes das Urteil über sich selbst und enthielten sich jeglicher ehrsamen Ehe, da sie unbedacht etwas Unpassendes getan hatten; aber dadurch, dass sie später in Anständigkeit lebten, wurde ihre frühere Unbedachtsamkeit in hohem Grade gesühnt“ (81: 4—7). Die Töchter auferlegten sich also als Busse ein lebenslanges Zölibat, was für Ephräim eine sehr glückliche Auflösung dieser Geschichte bedeutete. Indem sie sich der Ehe enthielten, wurden sie vor etwas bewahrt, was in Ephräims Augen schlimmer war, als betrügerisch an seinem Vater zu handeln. Hier wurde eine haggadische Tradition aufgegriffen, weil sie Ephräims ethischen Standpunkt stützt. Daher ist das Urteil über die Töchter so auffallend mild. Zugleich scheint Ephräim eine Beziehung zu den Gescheh-

⁵⁵ Die Hymne wird eingeleitet mit den Worten „O, über die Töchter Lots“. Es ist unklar, wie die Interjektion aufzufassen ist. Nach TS I: 48 hat diese Partikel ein stark wechselndes Bedeutungsfeld mit Nuancen von u. a. Bewunderung, Trauer und Vorwurf. Hier ist es wohl am besten, sie eher neutral aufzufassen, mit einem Nebenton des Vorwurfs.

nissen in Sodom herzustellen, wenn er schreibt: „Da die beiden (Töchter) an Stelle von Engeln hingetragen wurden, wurden beiden ihre Sünden vergeben“ (81: 1,2). Jüdische Parallelen lassen sich zu sämtlichen Zügen der Erzählung anführen, ausser zu den Angaben in 16: 11, dass die Verlobten die Töchter vergewaltigt hätten.⁵⁶ Jedoch erfüllt die Haggada in jüdischen Texten eine andere Funktion; sie soll nämlich den biblischen Bericht etwas ausschmücken und ihm eine gegen den Leichtsinn gerichtete paränetische Spitze verleihen. Bei Ephräim wird die Haggada angeführt, um das asketische Ideal zu verherrlichen und so Lots Töchter zu entschuldigen. C Gen 16 kann man genau wie Virg 38 einen „Rechtfertigungsversuch der Töchter Lots“ nennen.

C Gen 17: 3

Kommentar zu Gen 20,2: „Wenn Sara nicht eine (neue) Jugend durch den Samen erhalten hätte, den sie empfangen hatte, hätte Abimelech nicht eine Frau begehrt, die neunzig Jahre alt war“ (82: 7,8).

Saras Schönheit ist in der Haggada eine stehende Redensart. Das Genesis-Apokryphon von Qumran enthält in Kol. XX 2—8 ein ausführliches „Beschreibungslied“ über Sara.⁵⁷ Einer Überlieferung nach glätteten sich die Runzeln in Saras Gesicht nach Isaaks Geburt — wie auch Abrahams weisses Haar schwarz wurde.⁵⁸ Zu Saras Alter enthält die Bibel nur eine genaue Angabe: als sie starb, sei sie 127 Jahre alt gewesen (Gen 23,1).

Einer anderen Tradition zufolge war Sara hundert Jahre alt, als Isaak geboren wurde. In diesem Zusammenhang kann man Ephräims Bemerkung zu Anfang des unmittelbar folgenden Paragraphen erwähnen: „Die Zeit war erfüllt und Isaak wurde geboren; es floss Milch aus den Brüsten der alten Frau“ (C Gen 18: 1). Hiermit lässt sich eine Haggada vergleichen, derzufolge Sara bei dem folgenden Gastmahl (Gen 21,8) genug Milch hatte, um alle anwesenden Kinder zu stillen.⁵⁹ Im weiteren Verlauf dieses Paragraphen, in der Beschreibung des Gastmahls, heisst es: „Nach seiner (Isaaks) Beschneidung und Entwöhnung sah Sara Ismael lachen, am Tage des grossen Gast-

⁵⁶ Ginzberg 1: 206. Nach Josephus (Ant. I,11,14) hatten Lots beide Töchter Verlobte, die in Sodom umkamen.

⁵⁷ A Genesis Apocryphon . . . ed. by N. Avigal and Y. Yadin, S. (43). Siehe auch Gerleman, G., Das Hohe Lied, S. 65 f.

⁵⁸ Ginzberg 1: 206.

⁵⁹ Ginzberg 1: 263.

mahls, das er (Abraham) am Tage seiner Entwöhnung abhielt. Aber Sara, die sah, wie ähnlich Ismael seiner Mutter werden würde, — denn, so wie auch sie in Hagars Augen verachtet worden war, so lachte auch er, Ismael, über ihren Sohn — dachte, wenn er so mit meinem Sohn während meiner Lebenszeit verfährt, wird er (Abraham) ihn dann nicht zum Miterben meines Sohnes machen, wenn ich tot bin? Und vielleicht wird er ihm gar einen doppelten Anteil geben, weil er der Älteste ist“ (82: 15—21).

Ephräm scheint sich zu bemühen, die etwas brüske Behandlung zu entschuldigen, die Sara Ismael angedeihen lässt. In dieser Absicht werden Ismaels übertriebene Erbensprüche hervorgehoben. Hier begegnen wir einer einfachen haggadischen Reflexion angesichts des Textes in apologetischer Absicht. Ephräm bedient sich hier des in rabbinischen Zusammenhängen wohlbekannten Argumentationstyps *gal-wa-chomer*.

R. Simeon b. Jochai zufolge Gen R 53: 11: „Dies Wort „spottend“ bezieht sich auf das Erbe. Denn als unser Vater Isaak geboren wurde, freuten sich alle, aber Ismael sagte zu ihnen: ‚Ihr seid Toren, denn ich bin der Erstgeborene und erhalte ein doppeltes Erbe‘“. Vgl Hieronymus: „Dupliciter itaque hoc ab hebraeis exponitur — sive quia idola fecerit . . . — sive quod adversum Isaac, quasi maioris aetatis, ioco sibi et ludo primogenita vendicaret“.⁶⁰

C Gen 20: 1

Gen 22 beginnt ziemlich abrupt. Die haggadischen Tradenten haben das als einen Mangel empfunden und die Lücke mit einer ausführlichen Schilderung von Saras Abschied von Isaak ausgefüllt.⁶¹ Ephräms Version unterscheidet sich ganz erheblich davon. Er berichtet eingangs, Abraham habe die Durchführung von Gottes Befehl drei Tage lang aufgeschoben, damit man nicht habe sagen können, er sei von Furcht ergriffen worden und habe gehandelt, ohne nachzudenken. Alte jüdische Quellen betonen im Gegenteil hierzu die Hast, mit der Abraham Gottes Auftrag erfüllte.

Ephräm zufolge enthüllte Abraham Sara nichts, obgleich sie bat, mitgehen und an seinem Opfer teilhaben zu dürfen. Ein weiterer Grund für Abrahams Verschwiegenheit war, dass er fürchtete, sein Gesinde und die Bewohner des Landes würden ihn hindern.

⁶⁰ Corpus Christ. Ser. Lat. 72: 24.

⁶¹ Ginzberg 1: 274 ff.

C Gen 27: 3

„Damit Lea nicht in dem Haus des Götzendieners Laban verbliebe und die Nachkommen des Gerechten (Jakobs) sich dem Götzendienst hingäben, und damit er nicht Rahel, seine Ehefrau, betrüge — denn eines Mannes Verlobte ist seine Ehefrau —, nahm er die letztere zur Frau, um nicht treulos an ihr zu handeln, und die erstere (nahm er zur Frau), um nicht unrecht an ihr und seinen Nachkommen zu handeln (90: 10—14).

Es bereitete Ephräm offensichtlich gewisse Schwierigkeiten, dass Jakob zwei Frauen hatte. Das Ideal des Kirchenvaters ist das Zölibat, wenn das aber nicht möglich ist, eine Ehe in so begrenztem Umfang wie möglich. Vgl die ähnliche Problematik in C Gen 16: 13 (Lots Töchter), C Gen 22 (Ketura) und C Ex 4: 4 (Zippora). Es erstaunt, dass ein Theologe von Ephräms Art, der in so hohem Grade von asketischen Idealen bestimmt ist, seine solche Wertschätzung des Alten Testaments mit seiner offenen und bejahenden Einstellung zu Sexualität und Ehe an den Tag legt. Ganz problemlos ist jedoch Ephräms Einstellung zu den Texten nicht.

An dieser Stelle löst er das Problem durch die Annahme, Jakob habe Lea geheiratet, damit sie und ihre Nachkommen nicht dem Götzendienst anheimfallen sollten, der für Ephräm — trotz allem — schlimmer ist als Ehe. Mit Rahel war er bereits verlobt, sie nicht zu heiraten, wäre Unrecht gewesen. Ein kleines haggadisches Moment erkennt man in der Einleitung zu diesem Paragraphen, in der es heisst, Laban habe die Ortsbewohner versammelt, um sie von der Richtigkeit des Arrangements nach Gen 29,27 zu überzeugen — vgl Gen R 70: 19.

Ebenso findet Ephräm die Schilderung von Gen 30, wie Jakob Bilha und Silpa zu Nebenfrauen nimmt, bedenklich. Das sei nur um des „häuslichen Friedens“ willen geschehen (C Gen 28: 2, 91: 14). Hinsichtlich Thamar in Gen 38 betont Ephräm mehrfach in C Gen 34: 2, sie habe nicht nach der Ehe als solcher gestrebt, sondern nach dem Segen, der in den Hebräern verborgen lag. In Nat 4,131 heisst es, Maria habe die Ehe „gehasst“. Ephräm unterlässt es selten, die Keuschheit zu preisen. In C Gen 6: 12 heisst es, alle Bewohner der Arche — auch die Tiere — hätten ihre Reinheit (*qaddišuta*) bewahrt, obgleich sie paarweise hineingeführt wurden. Dieselbe Auffassung wird in Res 2,4 und C Nis 1,4 zum Ausdruck gebracht.⁶² Gen R 36: 7 zufolge übten in der Arche alle Enthaltensamkeit ausser Ham und dem Hunde.

⁶² Betr. diesen Begriff siehe Vööbus, Asceticism, S. 104 ff.

C. Gen 35: 7,8

Einen wesentlichen Anlass zur Entstehung von Haggada geben die beschwerlichen Lücken, die man in gewissen biblischen Texten empfand. Man stellte die Frage: „Was geschah dann?“ und wenn die Bibel selbst keine Antwort gab, musste die Haggada einspringen und ergänzen.

Dies Motiv wird ungewöhnlich deutlich in Ephräms Darstellung von Josephs Erhöhung. In C Gen 35: 7,8 wird ein Gespräch zwischen Potiphar und seiner Frau wiedergegeben. Potiphar fürchtet Repressalien vonseiten Josephs, wird aber von seiner Frau beruhigt, die den faktischen Ablauf der Dinge berichtet, der dazu führte, dass Joseph ins Gefängnis geworfen wurde. Sie darf auch den Gedanken vorbringen, dass, wenn nicht geschehen wäre, was geschah, Joseph niemals erhöht worden wäre. Es kommt zum guten Ende: Potiphar folgt mit den Würdenträgern Josephs Wagen und dieser tut ihm nichts Böses. Diese kleine, geschickt dargestellte Episode darf man Ephräms Interesse an psychologisch entscheidenden Augenblicken zuschreiben, das in mehr als einem Fall ähnliche freie Ausschmückungen veranlasst zu haben scheint.⁶³ Ein gewisser Vergleich lässt sich mit den *memra* über Josephs Erhöhung anstellen, die unter dem Namen Ephräms in Lamy III; 413—440 stehen. Dort kommt eine längere Rede vor, die Potiphars Frau in ihrer Einsamkeit (also nicht zu Potiphar) gehalten haben sollte und in der sie ihr zukünftiges Schicksal in den dunkelsten Farben ausmalt (419—425). Um eine direkte Parallele handelt es sich jedoch hierbei nicht.

C Gen 36: 6

Kommentar zu Gen 42,24: „Vielleicht war gerade dieser (Simeon) hart zu Joseph gewesen, als sie ihn gebunden und verkauft hatten“ (102: 22,23).⁶⁴

Woher hat Ephräm diese Angabe bezogen, der gegenüber er selbst einen Vorbehalt anmeldet mit dem Wort *kabar*, vielleicht? Die verbreitete haggadische Tradition, die dahinter steht, findet man u.a. in Gen R 84: 16; sie stützt sich darauf, dass das Wort des hebräischen Textes für „und sie nahmen ihn“ in Gen 37,24. *wajiqqaḥuhu*, defekt geschrieben ist, weshalb man es ebenso gut lesen kann: „und er nahm

⁶³ Priebatsch, H., Die Josephsgeschichte in der Weltliteratur, S. 139.

⁶⁴ Tonneau übersetzt (versio 86: 29 f): „Forsan autem hic ipse acerbior fuerat ad Ioseph eo tempore que vinxerunt eum“. In dem Text steht aber auch *mezabbebin*, „sie verkauften“.

ihn“. Welcher Bruder das dann war, meinte man Gen 42,24 entnehmen zu können — auf diese Weise erhielt Joseph seine Rache. — Über die Bedeutung dieser Tradition für die Frage, ob Ephräm Hebräisch konnte, siehe S. 16.

Moses Kindheit — C Ex 2

Ganz abgesehen von der Tatsache, dass sich von dem Exodus-Kommentar nur etwas mehr als die Hälfte erhalten hat, fällt auf, wie verhältnismässig knapp der Text ist. Dieser Umstand bewirkt, dass die Erzählung von Moses Kindheit umso deutlicher hervorsticht. Hier findet man zudem auch mehrere von den haggadischen Angaben von C Ex.

C Ex 2 enthält eine Nacherzählung von Ex 2. Unten wird das haggadische Material, das sich darin nachweisen liess, der Reihe nach analysiert.

1) „Seine Mutter setzte Mose in einem Kasten aus und ging nach Hause, fiel auf die Knie und klagte vor dem Gott Abrahams unter Gebeten und klagendem Weinen über den Pharao“ (125: 27,28). — Eine direkte Entsprechung hierzu liess sich nicht belegen. Diese Notiz ist ja auch keineswegs bemerkenswert, sondern dürfte einer spontanen Reflexion über den Text entsprungen sein. Hier erübrigt es sich, an eine Entlehnung von aussen zu denken. Ebenso verhält es sich in C Gen 40: 4 (108: 18—109: 4), wo Ephräm einen Wortwechsel zwischen Jakob und seinen Söhnen wiedergibt.

2) „Der Tag wurde Pharaos Tochter sehr heiss, und sie ging vor der (bestimmten) Zeit aus um zu baden“ (126: 7,8). — In Ex 2,5 wird kein Grund dafür angegeben, dass die Tochter des Pharaos gerade zu jenem Zeitpunkt zum Fluss herab kam. Mit Ephräms Bemerkung lassen sich mehrere jüdische Traditionen über eine ungewöhnliche Hitze in Ägypten zu jener Zeit vergleichen.⁶⁵ Auch diese Notiz ist nicht so, dass man eine direkte Abhängigkeit voraussetzen müsste.

3) „Mose wusste, dass er Jokabers Sohn war durch seine Beschneidung und seinen Namen, aber vor allem durch die Geschichte, die er insgeheim von seiner Mutter und Schwester gehört hatte“ (127: 5—8). — Ganz natürlich stellt sich die Frage, wie Mose etwas von seiner Abkunft wissen konnte. Merkwürdigerweise scheint dieses Problem weder jüdischen noch christlichen Schriftstellern grösseren Kummer bereitet zu haben. Der hellenistische jüdische Autor Hese-

⁶⁵ Ginzberg 2: 266.

kiel berichtet jedoch die gleiche Tradition wie Ephräm, dass nämlich Mose die Wahrheit über sich selbst von seiner Mutter erfuhr.⁶⁶

4) „Er vermählte sich mit Zippora, und sie gebär ihm zwei Söhne. Er beschnitt den einen, aber Zippora liess nicht zu, dass der zweite beschnitten wurde. Sie war nämlich hochmütiger als ihr Vater und ihre Brüder, und obschon sie einverstanden war, Moses Frau zu werden, war sie nicht mit seinem Glauben einverstanden. Sie war die Tochter von (heidnischen) Priestern, sie war mit Opferfleisch aufgezogen worden und war daran gewöhnt, mehrere Götter anzubeten. Daher überliess sie ihm nicht beide und hielt ihn nicht von beiden zurück. Sie gab ihm einen, damit Abrahams Beschneidung an ihm zu spüren sein sollte, und sie hielt ihn von einem zurück, damit die Vorhaut ihres Vaters durch ihn weitergeführt würde“ (128: 31—129: 8).

Diese Worte sind als ein Prolegomenon zu Ephräms Auslegung der Geschichte, wie Zippora die Beschneidung ausführt, zu sehen (Ex 4,24—26, C Ex 4: 4). Diese rätselhafte Episode wird von Ephräm ausführlich kommentiert. Der Grund dafür, dass der Engel des Herrn (Ephräm schreibt durchweg „Engel“ ausser in der Einleitung zu dem Paragraphen — zweifellos um die allzu kühne Ausdrucksweise des Textes abzuschwächen)⁶⁷ Mose entgegentrat war, dass er es unterlassen hatte, den einen seiner Söhne zu beschneiden. Damit er nicht aus diesem Grunde „auf der Reise verachtet würde“, offenbarte sich der Engel des Herrn „zornig“ (auch hier eine Abschwächung). Um ihren Ehemann zu retten, beschnitt Zippora ihren Sohn. Das Ende der Geschichte ist dann, dass Mose Zippora und die beiden Kinder zurückschickt, damit der Sohn nicht noch stärker mitgenommen wird und damit Zippora und ihre Kinder nicht gerade dann nach Ägypten kommen sollen, wenn ganz Israel von dort auszog (133: 16—19). Diese Deutung Ephräms wiederholt sich an den übrigen Stellen, an denen er dies Geschehnis kommentiert. So in Pr Ref II 75: 37—45: „Der Schöpfer heiligte Mose und schickte ihn nach Ägypten, und da Mose unbedingt seine Frau mitnehmen wollte, zwang er (der Schöpfer) ihn durch einen Engel, sie zurückzuschicken“. Das Wichtige ist also für Ephräm nicht die unterlassene Beschneidung, sondern dass Mose seine Frau wegschicken musste. Nach Nat 14,19 trennte sich Mose von Zippora, damit sie Enthalttsamkeit (*qaddišuta*) üben sollte. Dass Mose seine Frau fortschickte, sagt auch

⁶⁶ Ginzberg 5: 404.

⁶⁷ Cramer, W., Die Engelvorstellungen bei Ephraem dem Syrer, S. 18. In einer von den armenischen Hymnen (PO 30: 1, S. 47) heisst es: „Ille (Moyses) vidit fortitudinem sanctorum angelorum“.

Abr Kid 11,7.⁶⁸ Ebenso auch Aphrahat in Dem VI: 3 (PS I 257), wo Zippora eine „Ratgeberin zu abscheulichen Dingen“ genannt wird.

Von Eusebius Emesenus und Diodor besitzen wir verhältnismässig ausführliche Fragmente zu Ex 4,24—26.⁶⁹ Ihrer beider Argumentation ist identisch und stimmt teilweise mit Ephräms überein. Der Grund für das Intermezzo am Rastplatz war ihnen zufolge jedoch nicht die unterlassene Beschneidung, sondern dass Mose seine Frau und Kinder mit nach Ägypten nehmen wollte. Eusebius führt in diesem Zusammenhang ὁ Ἰουδαῖος und ein fast wörtliches Zitat aus Ex R 5: 8 an. Die beiden griechischen Exegeten meinen, dass Zippora und die Kinder daraufhin zu Jethro zurückgeschickt wurden.

Ephräms Darstellung von Moses Ehe und Ex 4,24—26 lässt sich mit jüdischen Parallelen vergleichen. Es wird erzählt, Jethro habe der Ehe nur unter der Bedingung zugestimmt, dass der erste Sohn als Heide erzogen würde.⁷⁰ Hier liegt also die Schuld bei Jethro und nicht wie bei Ephräm und Aphrahat bei Zippora. Nach einer anderen Tradition (u.a. in Ex R 5: 8) konnte Mose Elieser nicht sofort beschneiden, weil er gerade vor der Abreise nach Ägypten geboren wurde. Moses Versäumnis lag vielmehr darin, dass er seinen Sohn nicht sogleich beschnitt, als sie am Rastplatz angekommen waren. In Verbindung mit der Episode am Rastplatz ist von zwei Engeln die Rede, die Mose anfielen. Zippora und die Kinder wurden nach der Begegnung mit Aaron in das Land Midian zurückgesandt. Jethro hatte Mose schon zuvor dazu bringen wollen, sie zurückzulassen. Die Begründung ist dieselbe, die Ephräm am Ende von C Gen 4: 5 gibt.

Wie man sieht, gibt es eine Reihe von Berührungspunkten zwischen Ephräm und der jüdischen Haggada. Es verdient jedoch Beachtung, dass Ephräm in ganz anderer Weise Zipporas negative Rolle betont. Hier stimmt er auf eine interessante Art mit Aphrahat überein, was zu der Annahme verführt, dass wir hier eine echte syrische Auslegungstradition vor uns haben. Dieselbe wäre dann der Abneigung der syrischen Theologen gegen die Ehe zuzuschreiben, besonders in bezug auf hervorragende Gottesmänner. So meint z.B. Ephräm Abraham „entschuldigen“ zu müssen, weil er angeblich nach Saras Tod eine Frau nahm (C Gen 22: 1).

Die Rabbiner andererseits versuchen auf eine beinahe auffällige Weise Zippora zu verherrlichen und berichten, sie habe sich durch Frömmigkeit und Tugend ausgezeichnet, auch heisst es, sie habe ihres Vaters Haus von Götzen gereinigt (Ex R 1: 32). Was das Zu-

⁶⁸ Die Episode wird auch ganz kurz in C Nis 72,2 erwähnt.

⁶⁹ Eusebius, S. 129*, Diodorus, S. 137 f.

⁷⁰ Ginzberg 2: 294, Vermes, G., Scripture and tradition in Judaism, S 75.

rückschicken von Zippora und den Söhnen betrifft, so *konnte* diese Überlieferung aus der Bemerkung in Ex 18,2 entstanden sein.⁷¹ Wenngleich also C Ex 4 Haggada enthält, muss man vorsichtig sein, wenn man von einer Abhängigkeit von jüdischen Quellen spricht.

C Ex 2: 9

„Nach den vierzig Jahren, die Mose in Midian verbracht hatte, starb Pharao . . .“ (129: 13,14).

Dass sich Mose vierzig Jahre in Midian aufgehalten haben sollte, ist eine Angabe, die sich dem AT nicht entnehmen lässt. Dort wird Moses Alter zweimal erwähnt: als er mit dem Pharao sprach, war er achtzig Jahre alt (Ex 7,7), bei seinem Tod aber einhundertzwanzig (Deut 34,7). Von diesen Notizen ausgehend hat sich eine Tradition ausgebildet, nach der Moses Leben folgendermassen auf drei Vierzigjahresperioden aufgeteilt wird: Ägypten, Midian und die Wüstenwanderung.

Diese Haggada ist in Ex R 1: 27 bezeugt, wo es von Ex 2,11 heisst, Mose sei zu diesem Zeitpunkt zwanzig oder vierzig Jahre alt gewesen. Die Haggada liebt Symmetrie ausserordentlich. Auch andere Einteilungen von Moses Leben kommen vor. Diejenige 40—40—40 lässt sich in Apg 7,23 belegen: Ὡς δὲ ἐπληροῦτο αὐτῷ τεσσαρεσζωνταετῆς χρόνος, Dass Mose sich vierzig Jahre lang in Midian aufgehalten hätte, behauptet Ephräm auch in C Ex 18: 1 (148: 15).

C Ex 5: 1

Kommentar zu Ex 5,13: „Das Volk wurde verstreut, um Häcksel zu sammeln, der sich nur mit grosser Mühe auffinden liess, denn es war Nisan, die Zeit der Blüten, nicht Tammuz oder Ab, die Zeit der Tenen“ (134: 10—13).

Woher hat Ephräm diese Angabe bezogen? Die einzige konkrete Zeitangabe in Verbindung mit dem Auszug aus Ägypten bietet Ex 12,18 (der vierzehnte Nisan). Da die Notiz in C Ex 5: 1 steht, bevor die erste Plage eingetroffen war, denkt sich Ephräm offenbar, dass sich alle Plagen innerhalb einer Zeitspanne von zwei Wochen abspielten, oder aber die Plagen hätten sich über ein ganzes Jahr hinziehen müssen, was weniger wahrscheinlich ist, u.a. mit Rücksicht auf die Parallelisierung von Daniels dreiwöchentlichem Fasten und dem Passafest in Azym 21,12.

⁷¹ Eusebius zitiert ausdrücklich diese Stelle im Zusammenhang mit Ex 4.

Die jüdische Tradition setzt Zeitspannen wechselnder Länge voraus, doch ist keine nur zwei Wochen lang. Die üblichste Zeitangabe ist ein Jahr, aber auch zehn Wochen kommen vor.⁷²

C Ex 7: 1

Kommentar zu Ex 7,15: „Am Morgen ging er (Pharao) hinaus zum Fluss, vielleicht um Trankopfer für ihn auszugießen, oder aber er ging jeden Morgen dorthin, um sich an ihm zu erfreuen. Wegen seines Vertrauens auf seine Magier ist es wahrscheinlich, dass der König von Ägypten an den Fluss von Ägypten ging, um Trankopfer auszugießen“ (135: 14—17).

Einer verbreiteten jüdischen Tradition zufolge wurde der Nil als Gottheit verehrt.⁷³ Der Pharao war angeblich selbst ein Seher und badete jeden Morgen im Nil, um seinen religiösen Pflichten nachkommen zu können.⁷⁴ Es gibt auch andere Erklärungen für die Gewohnheit des Pharao, sich jeden Morgen an das Nilufer zu begeben.⁷⁵ Ephräm kann gewusst haben, dass der Pharao sakrale Aufgaben hatte, daher ist zweifelhaft, ob hier eine übernommene Haggada vorliegt.

C Ex 15: 3

Kommentar zu Ex 15,1 ff: „Das Volk wurde also in zwei Abteilungen geteilt an diesem Tage, damit sie den herrlichen Lobgesang singen sollten ihm, der das Meer teilte und ihre Verfolger an diesem Tage ertränkte. Mose war Vorsänger der Männer und Mirjam der Frauen“ (145: 25—28).

Hierzu bieten ein paar jüdische Schriften Entsprechungen.⁷⁶ Nach Išodad teilte Mose die Worte des Liedes Aaron und Mirjam mit, die sie dann vor den Männern bzw Frauen wiederholten.⁷⁷

C Ex 18: 2

Kommentar zu Ex 18,12: „Und Jethro nahm Opfer für den Herrn. Entweder opferte er durch Mose, oder er hatte einen Platz abgetrennt, wo Gott wollte, dass sie ihm opfern sollten“ (148: 14—26).

⁷² Ginzberg 5: 427.

⁷³ Ginzberg 2: 70,348.

⁷⁴ Ginzberg 5: 428.

⁷⁵ Ginzberg 2: 347.

⁷⁶ Ginzberg 3: 36, 260.

⁷⁷ Išodad, Ex, S. 29.

Zu dem Text: In Ex 18,12 liest die Peschitta *w^eqareb* „und er opferte“. Im Anschluss an den masoretischen Text und die LXX hat Ephräm *wansab* „und er nahm“. Das könnte vielleicht eine bewusste Wortwahl sein, um die Auffassung zu vermeiden, dass Jethro selbst opferte. In der unmittelbaren Fortsetzung (148: 24) steht jedoch *qareb*.

Ephräm sah offenbar eine Schwierigkeit darin, dass Jethro dem Gott Israels Opfer darbrachte. Jethro ist ja als heidnischer Priester dargestellt (syr. *kumra*) und wird in Epiph 7,5 gar „Priester der Sünden“ genannt. Ephräm gibt zwei Möglichkeiten zur Lösung dieses Problems an.

Die jüdische Exegetik, die angesichts des Priestertums Melchisedeks Schwierigkeiten sah, hätte sich wohl in bezug auf Jethros sakrale Funktion ebenso verhalten müssen. Nichts deutet jedoch darauf hin. Zu einem wesentlichen Teil lässt sich das dadurch erklären, dass Jethro einer sehr alten Tradition zufolge Jude wurde, nachdem er zum Berge Sinai gekommen war.⁷⁸ Dadurch war er in das israelitische Priestertum eingefügt worden wie Melchisedek durch die Identifikation mit Sem. Dass Ephräm diese Überlieferung von Jethro nicht bringt, kann daran liegen, dass er sie nicht kannte, oder dass sie ihm als zu stark auf die Verherrlichung der Proselyteninstitution ausgerichtet vorkam. Was den abgetrennten Platz bei Ephräm betrifft, so findet sich bei Josephus eine Angabe, derzufolge Jethro in der Nähe der Stelle geopfert habe, an welcher der brennende Busch stand.⁷⁹

C Ex 32: 2

Die Episode mit dem goldenen Kalb in Ex 32 behandelt Ephräm oft und ausführlich, da er darin etwas für das Judentum Konstitutives fand: den Abfall (z.B. in CH 21,7 HdF 87,8 SDom VI). Jedoch führt er keine Haggada an. Im Anschluss an Ex 24,14b weist Ephräm in C Ex 32: 3 darauf hin, dass hier Hur zum letzten Male genannt wird. Die Tradition berichtet (syr. *'amrin*), er sei in dem Auflauf umgekommen, der sich gegen Aaron wandte, als er sich dem Giessen des Kalbes widersetzte. Dass Aaron Ex 32,2 zufolge verlangte, die Frauen sollten ihre Ohrringe zur Herstellung des Kalbes abliefern, erklärt Ephräm damit, dass Aaron gehofft habe, die Frauen würden

⁷⁸ Ginzberg 3: 65 (Mechilta, Targum Jer., Philo). Eine Reminiszenz an diese Auffassung könnte vielleicht in C Ex 18: 1 vorliegen, wo Ephräm sagt, Mose habe mit seinem Schwiegervater gesprochen, „um ihn zum Jünger zu machen“.

⁷⁹ Ant. 3,3,1.

aus Liebe zu ihrem Schmuck („oder aus Liebe zu Gott“, 153: 7,8) ihre Männer daran hindern, das Kalb zu giessen.⁸⁰ Eine genaue Entsprechung hat diese Tradition auf jüdischer Seite.⁸¹ Dass Hur in einem Auflauf im Lager umkam, geht aus Ex R 48: 3 und Sanhedrin 7a hervor. Im Scholion Jakobs von Edessa zu dieser Stelle wird ausdrücklich gesagt, dies sei eine jüdische Überlieferung (Editio Romana, Bd I S. 237 C). Auch im Hinblick auf Aaron scheint die Tendenz apologetisch zu sein — vgl Ephräm in CH 43,13: Aaron ist nicht so tadelnswert wie Jerobeam. Der jüdischen Tradition zufolge weigerten sich die Frauen, ihren Schmuck herzugeben, daher nahmen die Männer ihre eigenen Ohringe, die sie nach arabischem Brauch trugen.

Zusammenfassung. Wie die Darstellung oben gezeigt hat, lassen sich Punkt für Punkt Ähnlichkeiten zwischen Ephräms Exegese auf der einen und jüdischen Haggadoth auf der anderen Seite belegen. Die Parallelen sind zuweilen so auffallend, dass die Frage nach einer etwaigen Abhängigkeit gestellt werden muss. War Ephräm in dieser Hinsicht ein Schüler der Rabbiner?

Wir haben es hier mit einem sehr schwierigen Problem zu tun, bei dem es gilt, alle übereilten Schlüsse nach Möglichkeit zu vermeiden. Nach einer Durchsicht von Art der oben durchgeführten erhält man zweifellos die Auffassung, dass Ephräm in *irgendeiner* Weise von Traditionen abhängig sein muss, die von jüdischer Seite vermittelt wurden. Es kann sich nicht nur um Zufälligkeiten handeln, und zeitlich haben die jüdischen Tradenten einen klaren Vorsprung.

Es ist jedoch in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dass eine wenigstens ebenso lange Liste wie die oben vorgelegte mit Beispielen dafür gefüllt werden könnte dass Ephräm *nicht* die zu seiner Zeit schon längst etablierten haggadischen Traditionen benutzt. Es gibt nicht nur Übereinstimmungen, sondern auch *Unterschiede* zwischen ihm und der rabbinischen Exegese. Die Frage nach Ephräms Verhältnis zu jüdischer Bibelauslegung hängt im übrigen nicht nur mit der Verwendung von Haggada zusammen. Das Verständnis des *sensus litteralis* und der Platz der typologischen Deutungen ist hier von Bedeutung. Es wurde oben (S. 58) behauptet, Ephräm polemisiere in bezug auf Gen 49,10 gegen eine zeitgeschichtliche Auslegung dieser Stelle von jüdischer Seite. Hinzu kommt, dass das hier vorliegende Material, was Ephräm betrifft, sich auf lediglich

⁸⁰ Dasselbe Motiv (Liebe zum Schmuck) führt Išodad (Ex. S. 54) an und zwar unter Verwendung des Wortes *mešallemin* „man berichtet“.

⁸¹ Ginzberg 3: 121 (Pirque de Rabbi Eliezer).

zwei Schriften (die Kommentare zu Genesis und Exodus) beschränkt nebst ein paar verstreuten Stellen, während die jüdische Haggada in riesigen Sammelwerken, wie z.B. Midrasch Rabba, vorliegt.

Um mit völliger Sicherheit ein Abhängigkeitsverhältnis nachweisen zu können, wenn es sich um ein so buntschillerndes Gebilde wie die Haggada handelt, reicht es nicht, allgemeine Ähnlichkeiten aufzuzeigen. Eifriges Sammeln von Parallelen zwischen den Schriften der Rabbiner und denen der Kirchenväter hat in hohem Grade die prinzipiellen Schwierigkeiten in den Schatten gestellt, die es bereitet, ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis nachzuweisen. Man hat in diesem Zusammenhang den treffenden Terminus Parallelomanie geprägt.⁸² Natürlich läßt eine Arbeit wie Ginzberg, *Legends* zu einer derartigen Verfahrensweise ein — selbst ist Ginzberg jedoch sehr vorsichtig. M. Smith hat diese Frage in dankenswerter Weise erörtert und unterscheidet acht verschiedene Typen von Parallelen.⁸³ Diese Einteilung hat Neusner auf Aphrahat angewandt und gelangte dabei zu dem Ergebnis, dass sich praktisch keine Parallele belegen lässt, die dazu berechtigt, eine literarische Abhängigkeit vorauszusetzen. „When we find instances in which Aphrahat and rabbis held in common certain views of religion and ethics, we had best look for common exegetical traditions, on the one hand, or a common cultural and conceptual framework of reference, on the other“.⁸⁴

Da Ephräm und Aphrahat zur gleichen Zeit und im selben Land lebten und in der gleichen Sprache schrieben, dürfte eine derartige Untersuchung in bezug auf Ephräm dasselbe Ergebnis liefern. Hier ist kein Platz, um Smiths Einteilung auf das Ephrämmaterial anzuwenden, aber schon die unvergleichlich grössere Zahl von Haggadoth bei Ephräm im Vergleich zu Aphrahat bewirkt, dass das Problem hier ein etwas anderes Aussehen erhält.

Um die Frage eines Abhängigkeitsverhältnisses Ephräms von den Rabbinern etwas leichter behandeln zu können, dürfte es wertvoll sein, zunächst einmal zu versuchen, die Natur der haggadischen Traditionen bei Ephräm zu fixieren. Es tauchen dann vornehmlich zwei Fragen auf: die Frequenz von Haggada und das Verhältnis zwischen den Kommentaren und den übrigen Schriften in dieser Hinsicht. Ferner eine eventuelle Einteilung der Haggada in verschiedene Typen.

Die Frequenz von Haggada in den Kommentaren und das Verhältnis zu Ephräms übrigen Schriften. Die haggadischen Traditionen

⁸² S. Sandmel in JBL 81/1962, S. 1—13.

⁸³ Smith, M., *Tannaitic parallels to the gospels*, JBL Monogr. Ser. vol. 6.

⁸⁴ Neusner, J., *Aphrahat and Judaism*, S. 187.

sind in den Kommentaren relativ gleichmässig verteilt mit dem Schwerpunkt bei C Gen, wobei jedoch zu beachten ist, dass C Ex nur unvollständig erhalten ist. Kain — Abel und Abraham bilden den Mittelpunkt für grössere Blöcke von Haggada.

An einigen Stellen wurden Unterschiede zwischen Ephräms Exegese in den Kommentaren und in den Hymnen festgestellt. Dieser Unterschied tritt deutlich in bezug auf die Verwendung haggadischen Materials hervor und erklärt sich aus Ephräms verschiedenen Absichten in den einzelnen Fällen. Z.B. wird Melchisedek in den Hymnen (Res 1,12 Az 2,8 Nat 1,25 u.a.) ausschliesslich als eine figura Christi dargestellt, in C Gen dagegen mit Sem identifiziert. Überhaupt fällt auf, dass keine einzige Figuraldeutung oder Allegorie im Zusammenhang mit der Benutzung eines haggadischen Stoffes erscheint. Wenn Ephräm in den Hymnen von einer Schriftstelle ausgehend eine biblische Gestalt behandelte, hatte er vielleicht nicht dieselben Möglichkeiten zu einer haggadischen Ausschmückung des Textes wie in den Kommentaren. Die feste Struktur und — zumindest relativ — begrenzte Länge einer *memra* oder *madrascha* dürfte dazu geführt haben, dass hier die Figuraldeutung überwog. Doch lässt sich, wie oben gezeigt wurde, die Haggada in den Kommentaren an mehreren Punkten durch Ephräms übrige Schriften beleuchten. In Virg 38 kommt Ephräm einer haggadischen *madrascha* am nächsten. Gerade diese Hymne lässt sich in interessanter Weise mit der entsprechenden Prosaauslegung in C Gen 16,8—13 vergleichen, wobei sich sowohl Übereinstimmungen wie Unterschiede feststellen lassen.

Im Hinblick auf verschiedene Typen von Haggada kann man auf Gersons Untersuchung über das Vorkommen von Haggada in Ephräms Kommentaren verweisen.⁸⁵ Dass das Ergebnis seiner Untersuchung in nicht geringem Ausmass von demjenigen dieses Buches abweicht, kommt daher, dass Gerson auch solche Texte der römischen Ausgabe behandelt, die höchst wahrscheinlich unecht sind. Indes macht er auch viele treffende Beobachtungen in bezug auf Ephräms Verwendung von Haggada.

Gerson behandelt das haggadische Material bei Ephräm unter den beiden folgenden Überschriften: Hagada als biblische Sage bei Ephräm und Hagada als Exegese bei Ephräm.⁸⁶ Der Unterschied scheint darin zu bestehen, dass der erste Typus Sagen enthält, die den

⁸⁵ Gerson, D., Die Commentarien des Ephräm Syrus im Verhältnis zur jüdischen Exegese.

⁸⁶ *Op. cit.* S. 25,26. Gerson meint ausserdem halachische Exegese bei Ephräm belegen zu können.

biblischen Bericht ausfüllen und abrunden, während der zweite Typus ein theologisch-reflektierendes Moment enthält.

Diese Einteilung erscheint allzu schematisch, um der Haggada als *einem lebendigen, flexiblen Erzählstoff* Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Überhaupt dürfte eine Einteilung in verschiedene voneinander abgegrenzte Typen von Haggada unmöglich sein. Das hindert nicht, dass sich gewisse Kennzeichen für die verschiedenen Funktionen der Haggada angeben lassen. So haben wir bei Ephräm zunächst den grossen haggadischen Block C Gen 4—7 (Kain — Abel, Lamech, Henoch, die Gottessöhne, Noah). Ähnlich, aber von wesentlich geringerem Umfang sind C Gen 16: 8—13 (Lots Töchter) und C Ex 2 (Moses frühe Jahre). Ferner die kurzen haggadischen Notizen in C Gen 20: 1, 36: 6 und C Ex 32: 2. C Gen 35: 7,8 beantwortet die Frage: Was geschah dann? und beleuchtet zugleich das psychologische Interesse des Autors. Die Haggada kann apologetisch motiviert sein, wie z.B. wenn es gilt, das nicht ganz passende Verhalten einer Stammutter zu entschuldigen: C Gen 18: 1. Schliesslich begegnet die aus jüdischen Schriften bekannte haggadische Exegese biblischer Namen: C Gen 9: 1 und 13: 1. Hierher könnte man vielleicht auch die Identifikation von Sem und Melchisedek rechnen.

In der jüdischen Exegese gibt es die *baraita* der 32 Regeln, die R. Eliezer b. Jose dem Galiläer zugeschrieben wird; es ist bemerkenswert, dass dort gerade die haggadische Auslegungsfreiheit ihren wichtigsten Ausdruck erhält.⁸⁷ Ephräms Exegese ist nicht so technisch avanciert wie die rabbinische, als dass sich derartige hermeneutische Prinzipien bei ihm belegen liessen — ausser sehr allgemeinen wie *qal wa-chomer* und *kajozé bo b'maqom'aḥer* (eine Schwierigkeit im Text ist durch Vergleich mit einem anderen Text zu lösen).⁸⁸

Wenn wir nach dieser knappen Übersicht die Frage nach dem Verhältnis zwischen Ephräms Exegese und der jüdischen Bibelauslegung aufwerfen, so bemerken wir zunächst einen auffallenden Umstand: Ephräm beruft sich niemals auf jüdische Gewährsleute. Dadurch unterscheidet er sich von vor allem Hieronymus, aber auch von anderen Kirchenvätern. Das aber schliesst keineswegs ein Abhängigkeitsverhältnis aus; es könnte ja sein, dass Ephräm aus verschiedenen Gründen eine derartige Beziehung nicht offen eingestehen wollte.

Ich möchte hier als Arbeitshypothese die Möglichkeit ins Auge fassen, dass Ephräms Verwendung zahlreicher haggadischer Tradi-

⁸⁷ Encyclopaedia Judaica 2: 359.

⁸⁸ Bowker, Targum, S. 315.

tionen in seinen exegetischen Schriften sich auf andere Weise erklären lässt, als durch die Annahme einer jüdischen Vermittlung. Dabei ist auch zu beachten, dass eine nicht geringe Zahl von diesen Traditionen durch eine ganz spontane Reflexion über den Text entstanden sein kann, wie oben schon betont wurde. Wenn indes die Angaben umfassender und konkreter sind, erhebt sich die Frage nach Impulsen von aussen. Womit können wir in solchem Fall rechnen — ausser mit dem Judentum?

Zunächst müssen wir bemerken, dass viele sog. jüdische Haggadoth dem Genre „universal folklore“ angehören. Und zwar ist das nicht nur in bezug auf sehr allgemeine Märchenmotive der Fall, die in der ganzen Welt gängig sind, sondern auch bei ziemlich konkreten Zügen. Natürlich stammen sie ursprünglich aus jüdischen Kreisen, scheinen sich aber — teilweise bereits in vorchristlicher Zeit — von diesem Hintergrund gelöst und ein eigenes Leben gelebt zu haben, das den Gesetzen der mündlichen Überlieferung unterlag. Während der hier behandelten Zeit war die biblische Traditionsflora noch in erstaunlich geringem Grade konsolidiert — das gilt nicht zuletzt von der Peripherie der Christenheit, z.B. Syrien. Die apokryphe und pseudepigraphische Literatur übte immer noch einen nicht unbedeutenden Einfluss aus, wenngleich direkte Zitate aus diesen Schriften sich nur selten belegen lassen. Die Rabbiner nahmen in einem frühen Stadium Abstand von wesentlichen Teilen dieser wild wuchernden Traditionsflora, besonders von dem, was sich als brauchbar im Dienst der christlichen Argumentation erwiesen hatte. In diesem Zusammenhang ist ein Vergleich mit dem NT angebracht. Auch hier finden sich eine Reihe haggadischer Traditionen, die die Forschung häufig übersehen hat, z.B. Apg 7,23 2. Tim 3,8 Hebr 9,4 1. Joh 3,12 Juda 9.⁸⁹ Auch sie sind dem Traditionsstrom zuzuschreiben, der in den Pseudepigraphen Ausdruck fand und allerlei vorderorientalische Folklore in sich aufgenommen hatte. Für Ephräm sind diese Traditionen keineswegs a priori diskreditiert, und nachdem er sie nach der regula fidei geprüft hatte, fühlt er sich berechtigt, das, was seinen Zwecken und den Bedürfnissen der Darstellung entspricht, zu benutzen. Spricht man dann von starken jüdischen Einflüssen, ja sogar einem Schülerverhältnis den Rabbinern gegenüber, so bedeutet das nur das Einschleusen eines unnötigen und für Ephräm sicher ganz unannehmbaren Zwischengliedes.

Es wäre interessant — verbietet sich hier aber aus Raumgründen — die Wechselwirkung zwischen jüdischer und christlicher Schrift-

⁸⁹ Carlson, S., Aggadastoff i Nya Testamentets skrifter.

auslegung zu untersuchen, die in der letzten Hälfte altkirchlicher Zeit besonders lebhaft war. Diese Wechselwirkung stand im wesentlichen unter negativen Vorzeichen. Die sehr energischen Versuche einzelner Rabbiner, eine frühere Traditionsbildung zu verdrängen, lassen sich als eine direkte Polemik gegen die Verwendung dieser Traditionen durch christliche Verfasser zu apologetischen Zwecken erklären. Das gilt, wie wir oben gesehen haben, nicht zuletzt in bezug auf Kain — Abel, Henoch und Melchisedek. Noch Philo und Josephus konnten von dem gerechten Abel sprechen. Danach herrscht eine längere Zeit Schweigen, und erst in *Tanḥuma* (nach 800) wird Abel wieder unter die Gerechten gezählt. Es wurde glaubhaft gemacht, dass die Wiederaufnahme von mehreren dieser Traditionen in das normative Judentum auf einem verminderten Druck seitens der christlichen Kirche beruhte, z.B. in den vom Islam beherrschten Gebieten.⁹⁰ Im Islam waren Abel, Henoch, Melchisedek u.a.m. nicht in derselben Weise kompromittiert.

Diese jüdische Reaktion auf christliche Schriftauslegung äusserte sich auf mehrerlei Weise, u.a. in einer grösseren Vorsicht bei der Anwendung der allegorischen Auslegungsmethode und einer stärkeren Betonung des *pešaṭ* des Textes.⁹¹ Aber vor allem in bezug auf die Benutzung von Haggada entbrannte eine lebhafte Kontroverse. „Haggada was the common ground and inevitably the battle ground between Christians and Jews“.⁹² Im Verlauf des Anwachsens der Kirche zu einem geistigen und politischen Machtfaktor haben wir mit einer kräftig verstärkten rabbinischen Kontrolle der Haggada und der Bibelauslegung überhaupt zu rechnen. Einige der ältesten haggadischen Traditionen lassen sich nun lediglich durch ein Studium der Apokryphen, Pseudepigraphen und Schriften der Kirchenväter rekonstruieren, unter denen Ephräm einen hervortretenden Platz einnimmt.

Wenn wir nun die Frage stellen: hat Ephräm jemals eine haggadische Tradition direkt von jüdischer Seite entlehnt, sieht die Antwort folgendermassen aus: Es lässt sich in keinem einzigen Fall mit

⁹⁰ Aptowitzer, V., Kain und Abel, S. 42. *Encyclopaedia Judaica* 11: 1510 f. In Ab. zar. 4a wird zugegeben, dass die Polemik gegen das Christentum viel für die Schriftauslegung bedeutet hat.

⁹¹ Zu der Reaktion der jüdischen Exegetik auf christliche Verherrlichung gewisser Gestalten des AT, siehe *Encyclopaedia Judaica* 5: 554 und 11: 1510 f.

⁹² *HUCA* 32: 1/1950—51, S. 557.

W. Cramer in *Kirche und Synagoge* I, S. 177: „Wenn sie nicht einem für beide Teile unannehmbaren Synkretismus verfallen wollten, mussten sie die Grenzen klar ziehen und die Unterscheidungsmerkmale deutlich herausstellen“.

absoluter Sicherheit beweisen, dass Ephräm eine haggadische Tradition direkt von jüdischer Seite entlehnt hätte. Andererseits ist das in einer Reihe von Fällen nicht ganz ausgeschlossen. Wir müssen uns jedoch vor den übereilten Schlussfolgerungen hinsichtlich einer Abhängigkeit hüten, welche die Forscher früherer Zeiten in einigen Fällen gezogen haben. Der Umstand, dass die *Möglichkeit* zu einem intensiven Kontakt auf exegetischer Ebene zwischen den jüdischen Akademien in Pumbeditha und Sura und syrischen christlichen Theologen vorhanden war, führte nicht immer dazu, dass von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht wurde.

Wenn Ephräm diese Überlieferungen nicht bei Juden entlehnt hat, woher bezog er sie dann? Einige können, wie gesagt, einer ganz spontanen Reflexion angesichts des Textes entsprungen sein, die durch orientalische Erzählfreude gefördert wurde. Andere wiederum kann er in der kirchlichen Tradition vorgefunden haben, in der er selbst stand. Es ist eine interessante Tatsache, dass etliche juden-christliche Texte in Syrien entstanden oder frühzeitig dort bekannt wurden, wie Salomos Oden, die Pseudoclementinen, die syrische Didaskalia und (als eher gnostisch) die Thomasakten.⁹³ Wieder andere Haggadoth können in dem Schatz biblischer Erzählungen vorgelegen haben, der um jene Zeit in gewissem Umfang im Vorderen Orient Allgemeinbesitz gewesen zu sein scheint und später im Buch der Schatzhöhle begegnet. Schliesslich ist an einer Reihe von Punkten ein direkter jüdischer Einfluss nicht auszuschliessen.

Gegen eine allgemeinere Abhängigkeit von jüdischen Lehrmeistern spricht indessen Ephräms Einstellung zu den Juden, die vor allem völlig ausschliessen dürfte, dass er bei den Rabbinern in die Schule gegangen wäre. Er verabscheut sie mehr als jeden anderen, vielleicht Bardesanes ausgenommen. Er nennt die Juden „Kreuziger“ (HdF 58,7) oder ganz einfach „die Mörder“ (HdF 12,9) und spricht von den „stinkenden Juden“ (CH 56,8).⁹⁴ Es ist wenig wahrscheinlich, dass ein Mann, von dem diese und ähnliche Aussagen stammen (die Beispiele liessen sich leicht vervielfachen), kritiklos bei den Rabbinern auf der Schulbank gesessen und dort eine Menge spezifisch jüdischer Traditionen übernommen haben sollte. Eine grundlegende ideologische Trennungslinie zwischen Ephräm und dem Judentum

⁹³ Siehe die Literatur, die auf S. 2 Anm. 4 angeführt wird.

⁹⁴ Zu einer Zusammenstellung von Ephräms Aussagen gegen Juden siehe Kazan, S. Isaac of Antioch's homily against the Jews, OrChr 46/1962 S. 95—98, 47/1963 S. 89—91. Kazan weist auch nach, welch grosse Erfolge jüdische Propaganda in den Tagen Isaaks von Antiochien hatte.

schliesst wohl an und für sich nicht eine Abhängigkeit in bezug auf exegetische Methoden aus, aber schwerlich in so grossem Umfang, wie es hier der Fall wäre. Es wurde auch betont, dass gerade die grosse Ähnlichkeit zwischen dem semitisch geprägten Christentum der syrischen Kirche und dem Judentum eine gegenseitige Abgrenzung notwendig erscheinen liess. Es fällt auf, dass Ephräm in der Regel die Juden in Verbindung mit den Ketzern nennt — sie bildeten zusammen die grosse Gruppe der Irrlehren-Anhänger, der er sich gegenübergestellt wusste. Die einfachste Lösung des Problems bietet die Annahme, dass die haggadischen Traditionen in Ephräms Werk in seinen Augen nicht jüdischer Herkunft waren, entweder weil sie dem allgemeinen Schatz an biblischen Überlieferungen angehörten, oder weil sie — vermutlich oft ohne Angabe der Provenienz — durch Christen von Juden an ihn gelangt waren. Es verdient auch Beachtung, dass Ephräm im Unterschied zu mehreren Kirchenvätern, darunter in erster Linie Hieronymus, aber auch Origenes, sich niemals auf jüdische Gewährsmänner beruft. Das erklärt sich am leichtesten dadurch, dass er keine hatte, auf die er sich berufen konnte.

ZUSAMMENFASSUNG

Es ist nun an der Zeit, die Ergebnisse der oben vorgelegten Untersuchung kurz zusammenzufassen; und zwar geschieht das am besten unter den folgenden Punkten:

1) Echtheit. Ich meine, dass nicht der geringste Grund dazu vorliegt zu bezweifeln, dass Ephräm die Kommentare verfasst hat. Die oben vorgenommenen Analysen einzelner Stellen haben eine Reihe von schlagenden Parallelen zwischen Ephräms Hymnen und den Kommentaren aufgezeigt. In einem einzigen Punkt (C Gen 12: 2) liess sich ein Gegensatz zwischen den beiden Gruppen von ephrämitischen Schriften feststellen, was zu der Annahme führte, dass ein ursprünglicher Ephrämtext später leicht überarbeitet worden war. Diese Annahme ändert nichts an der grundlegenden Echtheit der Kommentare, die zum Teil schon durch das hohe Alter der Handschrift bekräftigt wird. Ebenso steht es mit Ephräms Kommentar zum Diatessaron. Auch dieser enthält vereinzelte Aussagen, die mit dem Bild von Ephräms Theologie, das die Hymnen (und die Prosa-widerlegungen) uns bieten, in Konflikt geraten.

2) Die exegetische Methode. Ephräm gründet seine Auslegung prinzipiell auf den *sensus literalis* des Textes. Figuraldeutungen und Analogien lassen sich nur in geringer Zahl belegen. Seine Darstellung fliesst über von synonymen und antithetischen Parallelismen.

3) Das Verhältnis zur griechischen Exegetik. Die geringe Zahl christologischer Deutungen distanziert Ephräm klar von der alexandrinischen Bibelauslegung. Am nächsten steht er dem exegetischen Standpunkt, den Antiochia mit Theodor von Mopsuestia als wichtigstem Namen vertritt. Irgendwelche direkten Berührungspunkte zwischen den beiden liessen sich jedoch nicht nachweisen. Es gilt aber sowohl für Antiochia wie für Ephräm, dass die anscheinend nüchterne und rationale Exegese immer in den Dienst der Kirche und der Paränese gestellt wird, obschon nicht jede einzelne Bibelstelle auf Christus bezogen wird. Das zeigt sich nicht zuletzt in Ephräms sehr starkem polemischen Engagement.

4) Das Verhältnis zur jüdischen Exegetik. Ephräms Beziehung zur jüdischen Schriftauslegung betrifft vor allem das Vorkommen zahlreicher haggadischer Traditionen in seinem Werk, aus dem die Forschung zuweilen sehr weitgehende Schlussfolgerungen in bezug auf Ephräms Abhängigkeit von jüdischer Exegese gezogen hat. Ich habe oben aufzuzeigen versucht, dass derartige Schlüsse unbefugt sind. Vor allem darf man das Problem der haggadischen Überlieferungen nicht von der grösseren Frage der Beziehung Ephräms zum Judentum überhaupt trennen. In der vorliegenden Darstellung war es nur möglich, teilweise auf diese Problematik einzugehen.

5) Ephräm der Syrer ist die Portalfigur der „interpretatio syriaca“ — der syrischen Bibelauslegung. Alle spätere syrische Exegetik ist durch seine grundlegenden Leistungen bestimmt. Zugleich liegt klar zu Tage, dass die späteren syrischen Theologen nicht die ebenso zurückhaltende wie flüssige Auslegung beizubehalten vermochten, die Ephräm kennzeichnet, und dies wiederum dürfte einer immer weniger kritischen Abhängigkeit von Theodor von Mopsuestia, „dem seligen Ausleger“, zu verdanken sein. Ein Vergleich zwischen Ephräm und der späteren Bibelauslegung auf syrischem Sprachgebiet lässt Ephräms schöpferische Originalität klar hervortreten. „Denn bei einem eingehenden Studium der Werke Ephräms gewinnt man immer mehr den Eindruck, der kaum trügt, dass man es mit einer sehr selbständigen Persönlichkeit zu tun hat, bei der das Entscheidende nicht die Anregungen von aussen her sind, sondern die innere Aneignung und Gestaltung“.¹

¹ Beck, E., Das Bild vom Spiegel bei Ephräm. OrChrPer 19/1953 S. 24.

LITERATURVERZEICHNIS

A. TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

- Ambrosius. S:ti Ambrosii . . . Hexaemeron libri sex. PL 14: 123—274. Paris 1845.
- Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, herausg. von E. Kautsch. Tübingen 1921.
- Bar-Hebräus. Le Candélabre du Sanctuaire de Grégoire Abou'lfaradj dit Bar-hebraeus. Cinquième base: Des anges. Texte syriaque . . . par A. Torbey. Patrologia Orientalis. Tome XXX, fasc. 4. Paris 1963.
- Bar-Hebräus. Barhebraeus' Scholia on the Old Testament. Part I: Genesis — II Samuel. Edited by M. Sprengling and W. C. Graham (The University of Chicago Oriental Institute Publications, vol. XIII). Chicago 1931.
- Basilius Caesarensis. Giet, S., Basile de Césarée. Homélies sur l'Hexaéméron. Sources Chrétiennes 26. Paris 1949.
- Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar von J. Theodor und C. Ahlbeck. Berlin 1912—32.
- Biblia Hebraica . . . ed. R. Kittel. Editio septima. Stuttgart 1951.
- Biblia sacra vulgatae editionis . . . ed. M. Hetzenauer. Editio tertia. Ratisbonae 1929.
- Bowker, J., The Targums and rabbinical literature. Cambridge 1969.
- Diodorus Tarsensis. Deconinck, J., Essai sur la chaîne de l'octateuque. Paris 1912.
- Ephräm der Syrer. S. P. N. Ephraem Syri opera omnia quae extant Graece, Syriace, Latine, in sex tomos distributa. Tomus I Syriace et Latine. Rom 1737.
- Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones . . . ed. T. J. Lamy. I—IV. Mechliniae 1882—1902.
- Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Editum consilio Universitatis catholicae Americae et Universitatis catholicae Lovaniensis. Die folgenden *tomi* in der Reihe Scriptores Syri:
- Tom. 71—72 S:ti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii. Ed. R.-M. Tonneau. Louvain 1955.
- Tom. 73—74 Des heiligen Ephraem des Syrer Hymnen de fide. Text und versio. Herausg. von E. Beck. Louvain 1955.
- Tom. 76—77 Des heiligen Ephraem des Syrer Hymnen contra haereses. Text und versio. Herausg. von E. Beck. Louvain 1957.
- Tom. 78—79 Des heiligen Ephraem des Syrer Hymnen de paradiso et contra Julianum. Text und versio. Herausg. von E. Beck. Louvain 1957.

- Tom. 82—83 Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de nativitate (Epiphania). Text und versio. Herausg. von E. Beck. Louvain 1959.
- Tom. 84—85 Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ecclesia. Text und versio. Herausg. von E. Beck. Louvain 1960.
- Tom. 88—89 Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones de fide. Text und versio. Herausg. von E. Beck. Louvain 1961.
- Tom. 92—93 Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena. (Erster Teil). Text und versio. Herausg. von E. Beck. Louvain 1961.
- Tom. 94—95 Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de virginitate. Text und versio. Herausg. von E. Beck. Louvain 1962.
- Tom. 102—103 Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena. (Zweiter Teil) Text und versio. Herausg. von E. Beck. Louvain 1963.
- Tom. 106—107 Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de ieunio. Text und versio. Herausg. von E. Beck. Louvain 1964.
- Tom. 108—109 Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen. Text und versio Herausg. von E. Beck. Louvain 1964.
- Tom. 116—117 Des heiligen Ephraem des Syrers Sermo de Domino nostro. Text und versio. Herausg. von E. Beck. Louvain 1966.
- Tom. 130—131 Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones I. Text und versio. Herausg. von E. Beck. Louvain 1970.
- Tom. 134—135 Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones II. Text und versio. Herausg. von E. Beck. Louvain 1970.
- Tom. 140—141 Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba. Text und versio. Herausg. von E. Beck. Louvain 1972.
- Scriptores Armeniaci:
- Tom. 5—6 Saint Ephrem. An exposition of the Gospel. Ed. by G. A. Egan. Text and versio. Louvain 1968.
- S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan . . . edited by C. W. Mitchell, A. A. Bevan and F. C. Burkitt, I—II. London & Oxford 1912, 1921.
- Saint Ephrem, Commentaire de l'Evangile concordant. Ed. et traduit par I. Leloir. (Chester Beatty Monographs 8). Dublin 1963.
- Hymnes de D Saint Ephrem conservées en version arménienne . . . ed. et traduit par L. Mariès and Ch. Mercier. Patrologia Orientalis, Tome XXX. fasc. 1. Paris 1961.
- Epiphanius von Salamis. Panarion haeres. GCS 31 (Epif. 2), herausg. von K. Holl. Leipzig 1922.
- Eusebius von Cäsarea. Praeparatio Evangelica 1—2, GCS 43: 1—2 (Eus. 8, 1—2), herausg. von K. Mras. Berlin 1954—56.
- Eusebius von Emesa. Buytaert, E. M., L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse. Bibliothèque du Muséon 24. Louvain 1949.
- A Genesis Apocryphon . . . edited by N. Avigal and Y. Yadin. Jerusalem 1956.
- Gregorius Nyssenus. Daniélou, J., Grégoire de Nysse. La vie de Moïse. Sources Chrétiennes 1. Paris 1941.
- Hieronymus. Commentariorum in Hiezechielem libri XIV. Corpus Christianorum Series Latina LXXV. Turnholti 1953.
- Hieronymus. Hebraicae quaestiones in libro Geneseos. Corpus Christianorum Series Latina LXXII. Turnholti 1959.

- Ishodad de Merv. Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I. Genèse. Ed. par J.-M. Vosté et C. van den Eynde. CSCO Script. Syri tom. 67. Louvain 1950.
- Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I. Genèse. Traduit par C. van den Eynde. CSCO Script. Syri tom. 75. Louvain 1955.
- Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. II. Exode-Deutéronome. Ed. et traduit par C. van den Eynde. CSCO Script. Syri tom. 176, 179. Louvain 1958.
- Johannes Chrysostomus. Homiliae in Genesim. PG 53—54. Paris 1862.
- Josephus Flavius. Josephus with an English translation by H. St. J. Thackeray and R. Marcus. London 1926—65.
- Levene, A., The early Syrian fathers on Genesis. From a Syriac Ms on the Pentateuch in the Mingana collection. London 1951.
- Midrash Rabba. Transl. into English . . . H. Freedman and M. Simon. Genesis — Exodus, I—III. London 1939.
- Narsai. Homélies de Narsai sur la création . . . par Ph. Gignoux. Patrologia Orientalis. Tome XXXIV, fasc. 3, 4. Brepols 1968.
- Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, herausg. von E. Hennecke und W. Schneemelcher. 3. Aufl. 2. Band. Tübingen 1964.
- Novum Testamentum Graece . . . ed. E. Nestle & K. Aland. 25. Aufl. Stuttgart 1963.
- The Odes and Psalms of Solomon, reedited . . . by R. Harris and A. Mingana. I—II. Manchester 1916—20.
- Origenes. De principiis, herausg. von P. Koetschau. GCS 22 (Orig. 5). Leipzig 1913.
- Patrologia Syriaca . . . accurante R. Graffin. Pars prima, tomus primus . . . I. Parisot, Paris 1894.
- Patrologia Syriaca . . . accurante R. Graffin. Pars prima, tomus secundus . . . I. Parisot, F. Nau, M. Kmosko. Paris 1907.
- Pentateuchus Syriace . . . ed. G. E. Barnes. Londini 1914.
- Philo Judaeus. Philo. With an English translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker. 1—10 & Suppl. 1—2. London & New York 1929—62.
- Procopius Gazaeus. Commentarii in Genesin. PG 87: 1. Paris 1860.
- Die Schatzhöhle, syrisch und deutsch . . . von C. Bezold. 1—2. Leipzig 1883—88.
- Septuaginta . . . ed. A. Rahlfs. 1—2. Stuttgart 1943.
- Sozomenos. Historia Ecclesiastica. GCS 50. Herausg. von G. C. Hansen. Berlin 1960.
- Sperber, A., The Bible in Aramaic. Vol. 1: The Pentateuch according to Targum Onkelos. Leiden 1959.
- The Babylonian Talmud. Transl. into English with notes, glossary and indices under the editorship of I. Epstein. London 1935—52.
- Theodoretus von Cyrus. Historia Ecclesiastica. GCS 44. Herausg. von L. Parmentier. Berlin 1954.
- Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta alia in Genesin et fragmentum in Exodum. PG 66: 636—648. Paris 1864.
- Theodorus Mopsuestenus. Tonneau, R.-M., Théodore de Mopsueste, Interpretation (du livre) de la Genèse. Le Muséon 66/1953, S. 45—64. Louvain 1953.
- Die Thomasakten. Klijn, A.F.J., The Acts of Thomas. Suppl. to Novum Testamentum V. Leiden 1962.
- Vetus Testamentum Syriace . . . ed. S. Lee. Londini 1823.

B. LITERATUR

- Aicher, G., Das Alte Testament in der Mischna. (Bibl. Studien 11: 4). Freiburg 1906.
- Aptowitzer, V., Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur. Leipzig 1922.
- Auerbach, E., *Figura*. Archivum Romanicum 22/1938 S. 436—89.
- Bacher, W., Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. 1—2. Leipzig 1899—1905.
- Bacher, W., Die Proömien der alten jüdischen Homilie. Leipzig 1913.
- Bardenhewer, O., Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd IV: Das fünfte Jahrhundert mit Einschluss der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts. Freiburg im Br. 1924.
- Bardy, G., Les traditions juives dans l'oeuvre d'Origine. RB 24/1925 S. 217—52.
- Barnard, L. W., The origins and emergence of the Church in Edessa during the first two centuries a. D. Vig Chr 22/1968 S. 161—175.
- Barr, J., Old and new in interpretation. London 1966.
- Bate, H. N., Some technical terms of Greek exegesis. JTS 24/1923 S. 59—66.
- Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. 2. Aufl. herausg. von G. Strecker. Tübingen 1964.
- Baumstark, A., Geschichte der syrischen Literatur. Bonn 1922.
- Beck, E., Das Bild vom Spiegel bei Ephräm. OrChrPer 19/1953 S. 5—24.
- Die Theologie des Hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben. Studia Anselmiana 21. Rom 1949.
- Ephraem Syrus, in: RAC 5: 519—41.
- Ephraems Hymnen über das Paradies. Übersetzung und Kommentar. Studia Anselmiana 26. Rom 1951.
- Ephraems Reden über den Glauben. Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen. Studia Anselmiana 33. Rom 1953.
- Symbolum und Mysterium. bei Aphrahat und Ephräm. OrChr 42/1958 S. 19—40.
- Bienert, W. A., „Allegoria“ und „Anagoge“ bei Didymos dem Blinden von Alexandria. (Patristische Texte und Studien 13). Berlin & New York 1972.
- Brockelmann, C., Lexicon Syriacum. Secunda editio. Halis Saxonum 1928.
- Syrische Grammatik. 10 Aufl. Leipzig 1965.
- Burkitt, F. C., Early Eastern Christianity. London 1904.
- Carlson, S., Aggadastoff i Nya Testamentets skrifter. Lund 1920.
- Cramer, W., Die Engelvorstellungen bei Ephraem dem Syrer. Orientalia Christiana Analecta 173. Rom 1965.
- Cullman, O., Die Christologie des Neuen Testaments. Tübingen 1957.
- Daube, D., Rabbinic methods of interpretation and hellenistic rhetoric. HUCA 22/1949 S. 239—64.
- Diettrich, G., Išo'dadhs Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments. Beihefte zur ZAW 6. Giessen 1902.
- Dobschütz, L., Die einfache Bibelexegese der Tannaim. Halle 1893.
- Drijvers, H. J. W., Bardaisan of Edessa. Assen 1966.
- Drijvers, H. J. W., Edessa und das jüdische Christentum. Vig Chr 24/1970 S. 4—33.
- Ehlers, B., Bardesanes von Edessa — ein syrischer Gnostiker. Zeitschrift für Kirchengeschichte 81/1970 S. 334—351.
- Encyclopaedia Judaica 1—16. Jerusalem 1971—72.

- Fernant, P., La *θεωρία* d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture. *Biblica* 34/1953 S. 135—58, 354—83, 456—86.
- Funk, S., Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates. Wien 1891.
- Gerhardsson, B., Memory and manuscript. Oral tradition and written transmission in rabbinic Judaism and early Christianity. (*Acta seminarii neotest. Upsaliensis* 22). Uppsala 1961.
- Gerleman, G., Ruth. Das Hohelied (BKAT 18). Neukirchen — Vluyn 1965.
- Gerson, D., Die Commentarien des Ephräm Syrus im Verhältnis zur jüdischen Exegese. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 17/1868 S. 15—33, 64—72, 98—109, 141—149. Frankfurt am M. 1868.
- Gibson, J. C. L., From Qumran to Edessa. *Annual Leeds University Oriental Society* 5, S. 24—39. Leiden 1966.
- Ginzberg, L., The Legends of the Jews. I—VII. Philadelphia 1913—38.
- Goppelt, L., *Typos*. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. Gütersloh 1939.
- Grünbaum, M., Neue Beiträge zur Semitischen Sagenkunde. Leiden 1893.
- Hayes, E. R., *L'Ecole d'Edesse*. Paris 1930.
- Heinemann, I., *Altjüdische Allegoristik*. Breslau 1936.
- Hruby, K., Exégèse rabbinique et exégèse patristique. *Revue des Sciences Religieuses* 47/1973 S. 341—72.
- Jansma, T., Beiträge zur Berichtigung einzelner Stellen in Ephraems Genesiskommentar. *OrChr* 56/1972 S. 60—78.
- Ephraem on Exodus II,5: Reflections on the interplay of human freewill and divine providence. *OrChrPer* 39/1973 S. 5—28.
- Ephraems Beschreibung des ersten Tages der Schöpfung. *OrChrPer* 37/1971 S. 294—316.
- Ephraem's commentary on Exodus. Some remarks on the Syriac text and the latin translation. *JSS* 17/1972 S. 203—12.
- Investigations into the early Syrian Fathers on Genesis. *Oudtestamentische Studien* XII. Leiden 1958. S. 69—181.
- Joosen, J. C. — Waszink, J. H., Allegorese. *RAC* 1: 283—93. Leipzig & Stuttgart 1941—50.
- Kazan, S., Isaac of Antioch's homily against the Jews. *OrChr* 45/1961 S. 30—53, 46/1962 S. 87—98, 47/1963 S. 89—97.
- Kihn, H., Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg im Br. 1880.
- Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Herausg. von K. H. Rengstorff und S. von Kortzfleisch. Bd. 1 Stuttgart 1968.
- Klijn, A. F. J., The word *kejan* in Aphraates. *Vig Chr* 12/1958 S. 57—66.
- Koester, H., ΓΝΩΜΑΙ ΛΙΑΦΟΡΟΙ. The origins and nature of diversification in the history of early christianity. *HarvTR* 58/1965 S. 279—318.
- Krauss, S., The Jews in the works of the Church Fathers. *JQR* 6/1893-4 S. 88—99.
- Lampe, G. W. H., *A patristic Greek lexicon*. Oxford 1961—68.
- Lampe, G. W. H. & Woolcombe, K. J., *Essays on typology*. London 1957.
- de Lange, N. R. M., Origen and Jewish Bible exegesis. *JJS* 22/1971 S. 31—52.
- Leloir, L., Doctrines et méthodes de S. Ephrem d'après son commentaire de l'évangile concordant. *CSCO Subs.* 18. Louvain 1961.
- Ephrem le Syrien *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 15: 590—97.

- Lengerke, C. v., *De arte hermeneutica Ephraemi Syri liber. Regimontii* 1831.
- Lerch, D., *Isaaks Opferung christlich gedeutet: Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung. Beiträge zur historischen Theologie* 12. Tübingen 1950.
- Levene, A., *Pentateuchal exegesis in early Syriac and rabbinic sources. Studia Patristica I* S. 484—491. Berlin 1957.
- Loewe, R., *The Jewish midrashim and patristic and scholastic exegesis of the Bible. Studia Patristica I* S. 492—514. Berlin 1957.
- *The plain meaning of Scripture in early Jewish exegesis. Papers of the Institute of Jewish Studies. I/1964* S. 140—85.
- Lumpe, A., *Elementum. RAC* 4: 1073—1108. Stuttgart 1957—59.
- Maass, F., *Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung. Z T K* 52/1955 S. 129—61.
- Marmorstein, A., *The background of the haggadah. HUCA* 6/1929 S. 141—204.
- Mayer, G., *Exegese II. RAC* 6:1194—1211. Stuttgart.
- Mercati, G., *A quale tempore risale il „Siro“ dei commentatori della Bibbia? Biblica* 26/1945 S. 1—11.
- Metzger, B. M., *The formulas introducing quotations of Scripture in the NT and the Mishna. JBL* 70/1951 S. 297—307.
- Michl, J., *Der Weibessame in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung. Biblica* 33/1952 S. 371—401, 476—505.
- McLeod, C. W., *Allegory and mysticism in Origen and Gregory of Nyssa. J T S* 22/1971 S. 362—79.
- Neusner, J., *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish argument in the fourth-century Iran. (Studia post-biblica 19). Leiden* 1971.
- Nikolasch, F., *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter. Wien* 1963.
- *Zur Ikonographie des Widders von Gen 22. Vig Chr* 23/1969 S. 197—223.
- Nöldeke, Th., *Kurzgefasste syrische Grammatik. 2. Aufl. Leipzig* 1898.
- Obbink, H., *On the legends of Moses in the haggadah. Studia Biblica et Semitica T. C. Vriezen . . . dedicata. S. 252—64. Wageningen* 1966.
- Odeberg, H., *Ἐνὸς Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2: 553—55. Stuttgart 1933—35.
- Pépin, J., *L'absurdité, signe de l'allégorie. Studia Patristica I* S. 395—413. Berlin 1957.
- Priebatsch, H., *Die Josephsgeschichte in der Weltliteratur. Breslau* 1937.
- Quasten, J., *Patrology I—III. Utrecht* 1950—60.
- Quispel, G., *The discussion of Judiac christianity. Vig Chr* 22/1968 S. 81—93.
- von Rad, G., *Das erste Buch Mose. Das Alte Testament Deutsch* 2/4. 8. Aufl. Göttingen 1967.
- *Theologie des Alten Testaments. Bd II. 4. Aufl. München* 1965.
- Rousseau, O., *La rencontre de Saint Ephrem et de Saint Basile. L'Orient Syrien* 2/1957 S. 261—84.
- Schäfers, J., *Evangelienzitate in Ephraems des Syrers Kommentar zu den paulinischen Schriften. Freiburg im Br.* 1917.
- Scholem, G., *Major trends in Jewish mysticism. New York* 1946.
- Schrekenberg, H., *Exegese I. RAC* 6: 1174—94. Stuttgart 1966.
- Schweizer, E., *Diodor von Tarsus als Exeget. ZNW* 40/1941 S. 33—75.
- Séd, N., *Les hymnes sur le Paradis de Saint Ephrem et les traditions juives. Le Muséon* 81/1968 S. 454—501.

- Seeligmann, I. L., Voraussetzungen der Midrashehexegese. *Suppl. Vetus Testamentum* 1/1953 S. 150—81. Leiden 1953.
- Segelberg, E., Old and New Testament figures in Mandaeen version. *Syncretism*, ed. by S. S. Hartman. Stockholm 1969.
- Siegfried, C., Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Jena 1875.
- Smith, M., Tannaitic parallels to the gospels. *JBL Monogr. Series* vol. 6. Philadelphia 1951.
- Starfelt, E., Studier i rabbinsk och nytestamentlig skrifttolkning. *Studia Theologica Lundensia* 17. Lund 1959.
- Strack, H. L., Einleitung in Talmud und Midraš. 5. Aufl. München 1930.
- Telfer, W., The fourth century Greek Fathers as exegets of the Bible. *HarvTR* 50/1957 S. 91—105.
- Ternant, P., La theoria d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture. *Biblica* 34/1945 S. 135—58.
- Thesaurus Syriacus collegerunt S. M. Quatremere G. H. Bernstein . . . auxil digessit exposuit edidit R. Payne Smith, I—II, Oxonii 1879—1901.
- Thunberg, L., Early Christian interpretations of the three angels in Gen 18. *Studia Patristica* 7, S. 560—70. Berlin 1966.
- Treu, K., Patristische Fragen. *Svensk Exegetisk Årsbok* 34/1969 S. 170—200. Lund 1969.
- Vermes, G., Scripture and tradition in Judaism. (*Studia Post-biblica* 4.) Leiden 1961.
- Vööbus, A., History of asceticism in the Syrian Orient. A contribution to the history of culture in the Near East. 1. The origin of asceticism. Early monasticism in Persia. *CSCO Subs.* 14. Louvain 1958.
- History of the school of Nisibis. *CSCO Subs.* 26. Louvain 1965.
- Literary, critical and historical studies in Ephrem the Syrian. Stockholm 1958.
- Wilken, R. L., The christianizing of Abraham: The interpretation of Abraham in early christianity. *Concordia Theological Monthly* 43/1973 S. 723—31. St. Louis, Miss. 1973.
- Wilson, R. McL., The early history of the exegesis of Gen 1,26. *Studia Patristica* 1 S. 420—37. Berlin 1957.
- Windén, J. C. M., In the beginning. Some observations on the patristic interpretation of Gen 1,1. *Vig Chr* 17/1963 S. 105—21.
- Wuttke, G., Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Beihefte zur ZNW 5. Giessen 1927.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Ich habe dem Abkürzungsverzeichnis im Elenchus Bibliographicus Biblicus gefolgt.

Die Schriften des Heiligen Ephräms sind folgendermassen abgekürzt, was mit der Praxis in CSCO (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium) übereinstimmt.

C Gen, C Ex	Der Kommentar zu Genesis, Exodus
HdF	Hymnen de fide
CH	„ contra haereses
Par	„ de Paradiso
Jul	„ contra Julianum
Nat	„ de nativitate
Epif	„ de epiphania
Eccl	„ de ecclesia
SdF	Sermones de fide
C Nis	Carmina Nisibena
Virg	Hymnen de virginitate
Ieiun	„ de ieiunio
Az	„ de azymis
Cr	„ de crucifixione
Res	„ de resurrectione
SDom	Sermo de Domino nostro
Abr Kid	Hymnen de Abraham Kidunaya
C Diat	Commentaire de l'Evangile concordant
Pr Ref	Prose Refutations

Übrigens sind die folgenden Abkürzungen auch benützt.

Beck, Theol	Beck, E., Die Theologie des Hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben.
Beck, Reden	Beck, E., Ephraems Reden über den Glauben.
Diodorus	Deconinck, J., Essai sur la chaîne de l'octateuque
Eusebius	Buytaert, E. M., L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse.
ExR	Exodus Rabba.
G C S	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausg. v. der Kirchenväterkommission der Preussischen Akademie. Leipzig, Berlin.
Gen R	Genesis Rabba.

Ginzberg	Ginzberg, L., The legends of the Jews I—VI.
Išodad, Gen	Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I. Genèse. CSCO Script. Syri tom. 67.
Išodad, Ex	Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. II. Exode-Deutéronome. CSCO Script. Syri tom. 176.
Jansma, Beiträge	Jansma, T., Beiträge zur Berichtigung einzelner Stellen in Ephraems Genesiskommentar.
Jansma, Beschreibung	Jansma, T., Ephraems Beschreibung des ersten Tages der Schöpfung.
Jansma, Investigations	Jansma, T., Investigations into the early Syrian Fathers of Genesis.
Jansma, Reflections	Jansma, T., Ephraem on Exodus II,5: Reflections on the interplay of human freewill and divine providence.
Lamy	Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones . . . ed. T. J. Lamy.
Levene	Levene, A., The early Syrian Fathers on Genesis (zit. nach der Übersetzung).
PG	Patrologia cursus completus, Series Graeca, ed. J. P. Migne.
PL	Patrologia cursus completus, Series Latina ed. J. P. Migne.
PO	Patrologia Orientalis, ed. R. Graffin et F. Nau.
PS	Patrologia Syriaca.
RAC	Reallexicon für Antike und Christentum . . . herausg. von T. Klauser. Stuttgart 1950.
TS	Thesaurus Syriacus.
Vööbus, Asceticism	Vööbus, A., History of asceticism in the Syrian Orient.
Vööbus, Data	Vööbus, A., Literary, critical and historical studies in Ephrem the Syrian.

Das System der Umschrift der syrischen und hebräischen Wörter ist dasselbe wie in CSCO, nur dass *yodh* mit *j* wiedergegeben ist und dass lange Qualität bei den Vokalen nicht markiert ist.

Bei Zitaten aus C Gen und C Ex sind die Seite und die Zeilen im syrischen Text in Klammern zugefügt.

REGISTER

STELLEN AUS DEN KOMMENTAREN ZU GENESIS UND EXODUS

<i>C Gen</i>		2: 30	85	16: 8—13	119.133
1: 1	23,44,61	2: 32	87	16: 13	24
1: 3	65	2: 33	87	17: 3	121
1: 3	67	2: 34	45	18: 1	121
1: 4	68	3: 3	104	20: 1	122
1: 7	66	3—4	103	20: 3	47
1: 10	68	3: 10	24	22: 1	97,127
1: 16	65	4	13	23: 1	116
1: 17	69	4: 2	110	25: 1	50
1: 20 <i>b</i>	69	4: 3	109	26: 2.3	49
1: 22	70	5: 1	46	27: 1	51
1: 25	77	5: 2	108	27: 3	123
1: 26	15 f	6: 1—7	111	28: 2	123
1: 26	71	6: 3	112	28: 3	18
1: 28	45	6: 5	112	29: 3	13
1: 29 <i>b</i>	72	6: 7	64,94	35: 7.8	124
1: 31	72	6: 12	77	36: 6	16
1: 32	92	6: 13	93	36: 6	124
2: 2	11	7: 1	97	40: 4	125
2: 5	72	7: 2	17	41: 4	52
2: 6	73	7: 3	114	42: 3	12
2: 7	74	7: 4	20	42: 6	58
2: 10	84	8: 1	116	43: 1	57
2: 12	75	8: 3	45		
2: 14	75	9: 1	118	<i>C Ex</i>	
2: 14	96	9: 3	24	1: 5	24
2: 15	24,81	10: 2	47	2	125
2: 16	82	11: 2	116	2: 2	23
2: 17	84	12: 2	98,138	2: 9	128
2: 18	76,84	12: 3	56,99	4: 4	126
2: 20	86	13: 1	118	5: 1	128
2: 21	68	13: 5	119	7: 1	95
2: 23	71	14: 2.3	100	7: 1	129
2: 24	45	15: 2	93	8: 1	43
2: 29	89	16: 1	43,95	8: 2	95

10: 3	96	15	13	18: 2	129
10: 5	95	15: 3	129	20: 3	27
12: 2	52	16: 1	54	24: 1	55
12: 3	53	17: 2	55	24: 2	56
12: 6	19	17: 4	15	25: 1	56
14: 3	54	18: 1	128,130	32: 2	130

STELLEN AUS EPHRAEMS ÜBRIGEN SCHRIFTEN

<i>Hymnen de Fide</i>		7,6	113	<i>Hymnen de Nativitate</i>	
3,8	15	8,7	57	1,7	57
6,7	45	11,3	86	1,21	47
8,4	9	11,7	84	1,22	113
8,15	54	14,14	89	1,24 f	117
9,12	54	18,6	107	1,25	133
10,3 f	9	18,7	105	1,48	47,112 f
12,9	137	18,8	111	1,55 f	111
17,11	47	19	113	2,23	57
18,2	47	19,8	114	3,8	45
21,6	99	20,1	94	4,131	123
31	98	21,7	130	6,19	57
31,8	56	21,11	79	13,2	89
34,1	83	22,5 f	2	14,19	126
35	41	26,10	3	18,26	54
35,1.7.10	26	28,1	64	19,6	57
38,4	9	30,12	93	21,15	90
41,10	64	36,13	93	22,31	90
44,2	98	38,4	26	26,5	67
45,1	26	43,5	90	26,8	89
46,1	26	43,12	13	26,10	92
46,8	113	43,13	131		
48,4	27	50,8	66	<i>Hymnen de Epiphania</i>	
48,10	74	53,11 f	62	1,9	46
54,8	98	53,12	18	3,9	50
58,7	137	56,8	137	3,13	15
64,11 f	67	56,9	28	6,9	75,81
70,4	27			7,5	130
73,1	43	<i>Hymnen de Paradiso</i>		8,15	66
73—77	45	1,4	73	11,1	16
83,2	75,81	1,11	106,112		
85,1	43	2,8 f	74	<i>Hymnen de Ecclesia</i>	
87,8	130	2,11	16	11,3	48,117
		3,15	74	15,1	9
<i>Contra Haereses</i>		4,5	90	28,10	89
3,2	62	6,6	72	34,6	115
4—6	77	6,15	83	44,17	72
5,12	47	9,5	74	49,20 ff	83
7	113	11,8	74	50	108
		12,5	99	50,8	83

Sermones de Fide

3,29 ff	83
3,35	75

Carmina Nisibena

1,4	112,123
3,1—3	98
14,15	9
15	3
18,2	9
38,5	89
39,17	40
51,6	107
57,7	120
61.10	107
72,2	127

Hymnen de Virginitate

1,10	97
4,14	74
5	50
5,15	41,43
8,7	54
8,9	53
8,10	55
8,23	41
8—11	40
9,15	41
11,18	53
20,12	40
20—21	52
22	98
27,4	27
28—30	27,41
29,7	93
35,12	11
37,10	3

38	98,119 ff.133
44,15	55

Hymnen de leiunio

2,2	113
4,4	89
5,9	55
9,9	15

Hymnen de Azymis

2,8	133
9,24	53
13,21	16
15,9	56
17,6	53
20,8	55

Hymnen de Crucifixione

2,3	53
2,4	54
2,5	53
5.2	85
6,12	78
6,17	77
6,18	78
9,3	54

Hymnen de Resurrectione

1,12	133
2,3	53
2,4	123
2,9	9
4,13	53

Sermo de Domino nostro

5	79
6	130

*Hymnen de Abraham
Kidunaya*

1,1	15
11,7	127

Kommentar zu
Diatessaron

1,25	18,57
10,13	90
10,14	16
16,27	48,53
18,1	25,48
21,9	103
21,14	55
21,21	50

Prose Refutations

I 19	78
I 40	85
II 49	17
II 75: 37—45	126
II 115: 13 ff	85
II 128	79
II 128: 5—13	27
II 151 f	91
II 152 f	88
II 171: 8—12	27
II 222: 30 ff	9
II 228: 1—6	67

Sermones

II 863—907	83
II 1557	26,42
II 1571,1599	115

BIBELSTELLEN

Genesis

1,2	66
1,11	73
1,21	71
1,26	45
1,31	71
2,3	92
2,10	73

2,15	74
2,23	75
3	88
3,1 ff	24
3,8	45
3,15	89
3,22	45
4	103

4	83,88
4,15	108
4,15	24
4,23 f	13
4,23	110
5,3	46
5,3	83
5,24	12

6	111	49,10	131	<i>Matth</i>	
6,5 ff	46	49,10.11.18	31,57	3,3	46
6,7	94				
6,12	83	<i>Exodus</i>		<i>Luk</i>	
8,7	116			1,1	10
8,20 ff	93	1,22	24	24,27	38
9,20	97	2	125		
9,20—27	114	2,5	23	<i>Joh</i>	
9,27	20	2,11	128	3,12	106,111,135
10,10	19	3	53	8,56	48
11,7	45	3,14	18.62	16,11	87
12,10 ff	24	4,24—26	126		
13,14—17	47	5,13	128	<i>Apg</i>	
14,18—20	116	7,7	128	1,1	10
15,9 ff	56	7,15	129	7,23	128,135
15,13	98	8,7	43	7,55	68
15,13	19	10,27	95	9,3	68
16,1	118	12	52	22,5	68
16,14 f	119	12,6—11	53		
17,17	100	12,18	128	<i>Röm</i>	
18	93	12,40	19	1,18—20	27
18,16	119	14,16	54	4,20	100
18,21	43,95	15	13		
19,3	94	15,11 ff	129	<i>1 Kor</i>	
19,30—38	24	15,2	13,15	10,11	38
20,2	121	15,25	54		
21,8	121	17,11	55	<i>Gal</i>	
22	47.122	17,16	15	4	39
25,22	116	18,12	129	4,24	38
28,15—18	49	18,12	16		
28,19—22	49	24,7 f	55	<i>2 Tim</i>	
29,10	51	24,9 f	56	3,8	135
29,27	123	25,8	56		
30	123	26,35	56	<i>Hebr</i>	
30,4	18	32	130	9,4	135
31,14—16	13	32	13	11,4	105,111
32,10	54				
37,24	16	<i>Ps</i>		<i>2 Petr</i>	
42,24	124			2,4	113
42,24	16	50,10	15,71		
48,14	52	110,4	117	<i>Jud</i>	
49	13			6	113
49	56	<i>Hes</i>		9	135
49,7	12				
49,7b	20	1,22	68		

ALTKIRCHLICHE SCHRIFTSTELLER UND SCHRIFTEN

Anonymus (Levene)

18 f, 47 ff, 62, 67 f, 74,
87, 94, 100, 109, 115, 118

Aphrahat

19, 32, 35, 43, 48, 50—55,
62 f, 67, 91 f, 94, 105,
113, 116, 127, 132

Bar Hebräus

9, 17, 19, 53 f, 62, 72

Bardesanes

1, 11, 14 f, 62 f, 65 f, 69,
76, 79, 85 f, 88

Basilius Caesarensis

4, 17, 33, 49, 62, 64, 67,
69, 80

Diodorus Tarsensis

33, 49 f, 59, 64, 75, 81,
94 f, 109, 115, 127

Eusebius Emesenus

49 f, 52, 82, 94, 97, 100,
127 f

Gregorius Nyssenus

59 f

Hieronymus

19, 90, 109, 117, 122, 134,
138

Išodad

9, 18 f, 46, 49, 51—56,
59, 68 ff, 72, 74 f, 82, 87,
91, 96, 109, 113, 115, 129

Johannes Chrysostomus

33, 39, 73, 75

Justinus der Märtyrer

45, 90

Origenes

33, 39 ff, 57, 70, 138

Procopius Gazaeus

10, 46

Pseudo-Clementinen

88, 93, 137

Das Buch der Schatz- höhle

47, 51, 82, 87, 113, 116,
137

Sozomenus

3, 17

Theodoretus

3, 10, 17, 64

Theodorus b. Koni

55, 64, 67

Theodorus Mopsue- stenus

33 f, 36, 50, 56, 59, 64,
69, 72 f, 79, 91, 94, 138 f

Die Thomasakten

35, 44, 82, 88, 96, 113,
137

JÜDISCHE SCHRIFTEN

Genesis Rabba

1: 3 67
4: 5 69
4: 6 69
4: 23 109
7: 4 71
13: 9 68
13: 10 69
15: 3 73
16: 5 74
17: 5 75
20: 12 76, 87
22: 5 105
22: 7 106

23: 2 109
23: 4 110
23: 6 46
25: 1 108
26: 3 117
26: 5 114
27: 4 94
32: 10 73
36: 4 97
36: 7 115, 123
37: 4 19
44: 14 98
44: 18 19
45: 1 118

48: 14 94
53: 11 122
56: 9 48
63: 6 118
70: 19 123
84: 16 124

Exodus Rabba

1: 27 128
1: 32 127
5: 8 127
48: 3 131

Genesis Apokryphon

110, 121

*Josephus*105, 109, 112, 116, 118,
121, 130, 136*Das Buch der
Jubiläen*

77, 98, 119

Philo

39 f, 73 f, 116, 136

Talmud Babli

Pes. 54 a 70

Meg. 14 a 118

Ket. 11 b 31

Ned. 32 b 117

B B 74 b 71

Ab zar 4 a 136

CONIECTANEA BIBLICA

OLD TESTAMENT SERIES

Editors: Gillis Gerleman, Lund, and Helmer Ringgren, Uppsala.

1. ALBREKTSSON, B.: History and the Gods. 1967.
2. JOHNSON, B.: Die armenische Bibelübersetzung als hexaplarischer Zeuge im 1. Samuelbuch. 1968.
3. OTTOSON, M.: Gilead. Tradition and History. 1969.
4. ERLANDSSON, S.: The Burden of Babylon. A Study of Isaiah 13:2—14:23. 1970.
5. METTINGER, T. N. D.: Solomonite State Officials. A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy. 1971.

NEW TESTAMENT SERIES

Editor: Birger Gerhardsson, Lund, and Harald Riesenfeld, Uppsala.

1. HARTMAN, L.: Prophecy Interpreted. 1966.
2. GERHARDSSON, B.: The Testing of God's Son. 1966.
3. KIEFFER, R.: Au-delà des recensions (L'évolution de la tradition textuelle dans Jean VI, 52—71). 1968.
4. KIEFFER, R.: Essais de methodologie néo-testamentaire. 1972.
5. FOREMAN, G.: The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within Primitive Christianity. 1972.

CWK GLEERUP - LUND

ISBN 91-40-03488-7